Rodríguez Huéscar

Del amor platónico a la libertad

[Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]

Edición de José Lasaga Medina

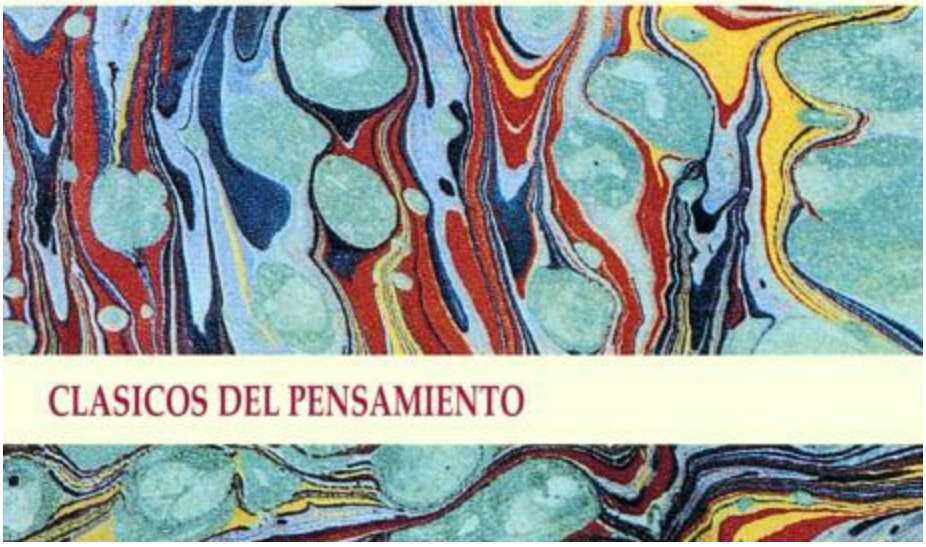
CLASICOS DEL PENSAMIENTO

Rodríguez Huéscar

Del amor platónico a la libertad

[Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]

Edición de José Lasaga Medina



CLASICOS DEL PENSAMIENTO

DEL AMOR PLATÓNICO A LA LIBERTAD

[Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

Colección dirigida por Jacobo Muñoz

Antonio Rodríguez Huéscar

DEL AMOR PLATÓNICO A LA LIBERTAD

[Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]

Edición de José Lasaga Medina

BIBLIOTECA NUEVA
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

grupo editorial siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www sigloxxieditores com mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www anthropos-editorial com

© Herederos de Rodríguez Huéscar, 2013
© Para la introducción, José Lasaga Medina, 2013
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2013
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es
© Fundación José Ortega y Gasset, 2013
Fortuny, 53-28010 Madrid (España)

ISBN: 978-84-9940-856-9

Edición en formato digital: 2013
Conversión a formato digital: Fotocomposición Márvel S. L.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

NOTA DE PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN: Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente

BIBLIOGRAFÍA

CRONOLOGÍA

DEL AMOR PLATÓNICO A LA LIBERTAD

PRÓLOGO DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICIÓN DE 1957

Platón: Fedro

Platón: El Banquete

Aristóteles: El libro X de la Ética a Nicómaco ---------- ---------- ---------- --

San Agustín: De beata vita

San Anselmo: Proslogión

Abentofáil: El filósofo autodidacto

San Buenaventura: Itinerario de la mente a Dios y De reductione artium ad theologiam

Descartes: Discurso del Método

D'Alembert: Discurso preliminar de la Enciclopedia

Rousseau: El contrato social

Kant: Prolegómenos

Augusto Comte: Discurso sobre el espíritu positivo

Stuart Mill: Sobre la libertad

Nota de presentación

Reeditamos gracias a los buenos oficios de la Fundación José Ortega y Gasset y Biblioteca Nueva un libro que hace tiempo desapareció de las librerías y que tampoco es fácil encontrar en bibliotecas. Reúne los estudios que Antonio Rodríguez Huéscar antepuso a la edición del conjunto de clásicos de la filosofía que seleccionó para la Biblioteca de Iniciación Filosófica que la editorial Aguilar inició en Buenos Aires y que suponía la única alternativa disponible en castellano a los «clásicos» de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Poco es necesario añadir a lo que, con la precisión que le caracteriza, expone Huéscar en el prólogo para presentar las notas generales y el espíritu que presidió la confección de los textos reunidos, que vieron la luz en una modesta editorial, casi familiar, Ediciones Puerta del Sol, inaugurando la colección Noema, en el Madrid de 1957. (La edición constaba de 389 páginas y valía 75 pesetas.)

Se trata de una obra editada pensando en los estudiantes de filosofía del último curso de bachillerato o de comienzos de estudios universitarios en Humanidades. Es, al tiempo que divulgativa y accesible, de un rigor expositivo notable. Tiene además el interés de estar escrita desde una filosofía determinada, concretamente desde la perspectiva de la razón vital, que parte de una concepción de la historia de la filosofía capaz de conferir a los distintos ensayos una notable coherencia expositiva. Y por otra parte, es una obra de la misma estirpe, salvadas sean las distancias que se consideren oportunas, de la Historia de la filosofía de Marías o de los Elementos de Filosofía de García Morente, prueba de que la «escuela» orteguiana producía obras «escolares» de excelente nivel. Aunque de manera esporádica, se continuó así la preocupación por divulgar la filosofía de que había hecho gala la editorial de Revista de Occidente en su primera existencia, hasta 1936.

Es éste un libro para leer y aprender filosofía en él. Tiene la curiosidad de que los autores y las obras seleccionados no son unos y otras de los más divulgados, aunque habría que añadir que con la excepción del Banquete platónico y del Discurso del método cartesiano. Destaquemos, de entre los doce ensayos, los dedicados a la filosofía medieval, especialmente el estudio sobre San Buenaventura, un contemporáneo de Tomás de Aquino, eclipsado por éste, el dedicado a El filósofo autodidacto de Abentofáil, filósofo islámico granadino (nacido en Guadix) del siglo xii, y el «Discurso preliminar de la Enciclopedia» de D'Alembert.

La erudición de que hace gala Huéscar es eficaz y limitada al objetivo que se propone alcanzar: que la obra «clásica» le hable al lector en el lenguaje de sus preocupaciones, esto es, traer el pasado al presente, practicar la «reviviscencia» del clásico. No ofrece datos en vano, aunque justifica todas las opiniones en cuanto

presentan un perfil polémico. El estilo es ejemplar en la medida que une la legendaria claridad de su maestro al rigor sin concesiones en la argumentación. El lector familiarizado con otros textos de Rodríguez Huéscar notará aquí una mayor levedad y frescura de pluma que en los dedicados a estudiar la filosofía de Ortega, en donde la exigencia de rigor y precisión alcanzan cotas insuperables, resintiendo con ello el estilo.

Mi tarea como editor se ha limitado a revisar el texto y a completar alguna referencia bibliográfica cuando se ha echado en falta. En la introducción que aparece a continuación, Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente, presentamos su trayectoria intelectual en el deseo de que el lector disponga del contexto adecuado para situar los textos que aquí le ofrecemos.

INTRODUCCIÓN

Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente

JosÉ LASAGA MEDINA

Dedico estas notas sobre Antonio Rodríguez Huesear a la memoria de Christel Halffter, su esposa, y a la de José Ortega Spottorno, su amigo y editor.

Si fuera menester resumir la trayectoria vital de Rodríguez Huéscar en una especie de fórmula, ésta podría ser: una vida a contracorriente.

1

Nacido en 1912, se encontró con una guerra perdida justo en el momento en que alcanzaba la primera madurez, en un 1939 en que cumplía 27 años. Tres años antes, había terminado sus estudios superiores con una licenciatura en filosofía y obtenido por concurso oposición una plaza como catedrático de instituto de la que no pudo tomar posesión porque la guerra se interpuso. Asumió públicamente el discipulado de un enemigo del incipiente régimen, el filósofo José Ortega y Gasset, por entonces en el exilio, y se negó a contemporizar con los nuevos dueños de la situación, lo que le deparó no pocos problemas, por ejemplo, para encontrar un empleo que le permitiera sostener a su familia. Antonio careció de ese uso de la razón que ahora llamamos «instrumental» y que desde los griegos se ha identificado con la astucia. Nunca estuvo en el lugar oportuno. Tanta insistencia en no acertar no podía ser fruto del azar o de su naturaleza, sino exigencia de un destino asumido con decisión y plena conciencia de las circunstancias.

Su ethos personal estuvo orientado por el lema «contra lo que se puede hacer y decir en nombre de lo que hay que hacer y decir». Precisamente por ello, y a pesar de las dificultades ambiente, pudo llevar a cabo la tarea que su vocación le exigía.

Es la vocación, según la doctrina de la razón vital orteguiana, uno de los tres ingredientes que constituyen toda biografía. En efecto, la vocación' es el principio de inspiración que da forma al argumento dramático que es la vida de cada cual y que determina al yo personal a ser y actuar de una determinada manera y no de otra; los otros dos ingredientes son la circunstancia o mundo, en la que uno tiene que cumplir su proyecto, y el azar, que interviene ayudando o dificultando de manera perfectamente imprevisible. Es evidente, pues, que cualquier aproximación biográfica debería comenzar por la descripción de esa substancia vocacional que constituye la dirección y el sentido del esfuerzo que cada cual invierte en vivir su propia vida. No siempre es

posible, pero sí en el caso de Rodríguez Huéscar: fue - porque decidió ser - filósofo y orteguiano en una España condicionada por su guerra civil (1936-1939) y por las secuelas políticas y culturales, en suma, históricas, que de ésta se siguieron.

Dos acontecimientos van a pesar decisivamente en la trayectoria vital de Huéscar. El primero - estrictamente personal - fue su encuentro con Ortega a finales de 1931 en el aula Valdecilla de la calle San Bernardo de Madrid. De «traumática y deslumbrante» calificaría después la impresión que le dejó ese encuentro, recién ingresado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. El plan de estudios de la mencionada facultad acababa de ser reformado bajo la inspiración intelectual de Ortega y la ejecución del que para entonces era ya su decano, Manuel García Morente. Fue la promoción de Rodríguez Huéscar la primera y la única que cursó íntegros los cinco años de que se componía la licenciatura experimental del «Plan Morente», que comenzó precisamente en el curso 1931-19322. Entre sus profesores, además de los ya citados Ortega y Morente, figuraban Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro, Juan Zaragüeta y Lucio Gil Fagoaga3. Más tarde se incorporaría a la docencia María Zambrano. Cuando todo aquel mundo hacía tiempo que había desaparecido, Antonio lo evocó en los siguientes términos:

> Se dio entonces, y allí, un hecho tal vez sin paralelo en la vida universitaria de nuestro tiempo: la presencia casi súbita de una filosofía de gran estilo «a la altura de los tiempos» y en forma de escuela, en un país casi desprovisto de tradición filosófica4.

El segundo acontecimiento, ya mencionado, fue trágico y colectivo: en julio de 1936 se produjo la sublevación militar que provocó la larga y cruenta guerra civil que marcó indeleblemente a todas las generaciones que en ella intervinieron. La de Antonio fue la más joven - «una generación arrojada a la guerra» (Aranguren) - y, acaso, la más afectada porque tuvo que soportar sus consecuencias durante más tiempo. Y estas fueron abrumadoras, hasta el punto de hacer naufragar las vidas de aquella promoción de estudiantes que comenzaba a estar tan llena de promesas. Rodríguez Huéscar ha evocado en más de una ocasión la posibilidad truncada de lo que pudo ser y no fue:

> Piénsese solamente en lo que podría haber representado esa continuidad en la universidad española: imagínese, si se puede, una universidad en la que hubieran podido enseñar normalmente, ocupando el rango y la autoridad intelectuales que les correspondía el propio Ortega (...) y junto a él, todos esos maestros del exilio exterior e interior de su discipulado, y también otros que, aunque no propiamente orteguianos, también hubieran contribuido a integrar un clima filosófico dentro de España en el que el diálogo, la crítica e incluso la polémica, normales con el orteguismo hubieran sido posibles: hombres como Xirau, Ferrater, García Bacca, etc. (SO, 197).

La conjunción de ambos factores, la guerra civil y su orteguismo, determinó que su vida padeciera la condición del exilio, primero bajo la forma del exilio interior - entre 1939 y 1956 - y, a partir de su viaje a Puerto Rico para incorporarse a la docencia en la Universidad de Puerto Rico, como exiliado exterior, hasta 1971, año en que, jubilado como catedrático de filosofía de la Facultad de Humanidades de la citada universidad, volvió a España.

2

La producción filosófica de Huéscar tiene su centro de gravedad en el esclarecimiento y profundización de los principios de la razón vital o históricas. Puesto que esta interpretación o «modo de razón» fue elaborado por su maestro Ortega, su obra y su persona han quedado fijadas, históricamente hablando, bajo la rúbrica de «orteguismo». Pero conviene aclarar que, sin cuestionar esa condición discipular, de la que Huéscar más bien se enorgulleció públicamente (cuando, por cierto, de ella no podían venirle más que sinsabores)', su pensamiento amplía y profundiza la obra orteguiana, en aquellas producciones que no limitándose a resumirla, exponerla o comentarla, le proporcionan un despliegue en otro plano de complejidad, como es el caso en muchos de los cursos, sin publicar', que dictó en la Universidad de Puerto Rico, en los que trata aspectos de la razón vital no desarrollados hasta entonces.

En un país en el que suele ganar la partida el espíritu «adánico» - de ruptura con la generación anterior - al de continuidad, aceptar de buen grado la condición discipular tiene algo si no de heroico, sí de asombroso. Si además ese reconocimiento se produce en el campo de la filosofía, que, según Gaos, es el lugar en donde respira a sus anchas la pasión de la soberbia', entonces estamos ante una excepción improbable que sin embargo ocurrió en la historia de la filosofía y que habría podido fundar, por primera vez desde el siglo xvii, una tradición filosófica en lengua española, un fenómeno que no tuvo lugar en nuestra historia moderna.

v Rodríguez Huéscar asumió su condición discipular con plena conciencia: «Enorme es nuestra deuda con Ortega. La mía, concretamente, me parece abrumadora, y toda mi vida me ha desazonado la conciencia de no haber hecho todo lo que podía para pagarla» (SO, 25). Y es claro que no se trataba de una lealtad oportunista, basada, por ejemplo, en las prebendas que el maestro pudiera ofrecer al joven discípulo que tiene que abrirse camino en el atestado mundillo de los puestos académicos. No. Su fidelidad se apoyaba en una evidencia intelectual meditada y contrastada que Huéscar expresó en los siguientes términos: «Ortega representaba la verdad de nuestra hora y (...) en él estaba la clave de nuestro destino» (SO, 34) en cuanto filósofos españoles nacidos en el siglo xx, destino que argumentó así:

> El pensamiento orteguiano encierra tras su tersa elegancia y facilidad

> expositiva, una enorme complejidad actual, y mayor aún potencial, por corresponder al estadio o nivel más avanzado del desarrollo histórico de la filosofía: justamente el del descubrimiento pleno y efectivo de la historicidad intrínseca y constitutiva del pensar mismo (como parte del todo humano), es decir, el descubrimiento de la «razón histórica» (...), por lo que sobre él está gravitando, quizá con más constancia, proximidad y «actualidad» que sobre ningún otro de nuestro tiempo, toda la aporética esencial de la filosofía, en una perspectiva dialéctica de la historia (SO, 182-183).

Extremada aseveración debió parecer la anterior a los que leyeron el ensayo «Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega» en 1984, un elogio desmesurado del maestro, fruto de una pasión mal informada. Pero desde los años 90 ha tenido lugar la recuperación de Ortega y la circulación masiva de sus posiciones e ideas, no siempre reconocidas. Y ha resultado que el tiempo le ha dado la razón cuando sostuvo que el nivel filosófico consistía en pensar un nuevo objeto, la vida humana y su historicidad como realidades radicales. Autores de otras tradiciones como Rorty o Foucault9 han terminado en posi ciones teóricas afines a las que propuso Ortega medio siglo antes.

3

La actividad intelectual de Rodríguez Huéscar se articula en los planos de la docencia y la escritura; y ésta, a su vez, se despliega en tres dimensiones relacionadas con sus tareas como profesor de filosofía, intelectual y hombre de su tiempo que reflexiona sobre las cuestiones de la jornada y las del filósofo en sentido estricto.

Su labor docente conoció tres etapas: una primera en el colegio Estudio abierto por Jimena Menéndez Pidal en los años 40, después en Puerto Rico y finalmente en varios institutos de bachillerato, toda vez que, vuelto a España, las autoridades le reconocieron su cátedra de filosofía ganada en el concurso que el legítimo gobierno republicano había convocado en 1936. Entre 1945 y 1955 enseñó filosofía en las aulas del citado colegio, resto del naufragio del espíritu educativo que animó la Institución Libre de Enseñanza y que constituyó la única docencia no nacional-católica que toleró el régimen en Madrid. Javier Muguerza ha evocado la figura de Huéscar en aquellas aulas:

> Era un profesor sobrio y poco dado a apostolados ni proselitismos, con conciencia sin duda del absurdo de «enseñar filosofía» y un tanto escéptico acerca de la buena disposición de sus estudiantes para «aprender a filosofar». En consecuencia, se limitaba a mostrar honestamente lo que era para él el «ejercicio» de la filosofía y, a partir de ahí, dejaba en absoluta libertad a su auditorio. Pero dado que ni lo uno ni lo otro era demasiado común en la enseñanza de la filosofía en aquellos años, el impacto de una actitud como la de Rodríguez Huéscar podía llegar a ser muy grande.

Ya sabemos que lo fue en el caso de Muguerza, pues como él mismo reconoce unas líneas antes de las citadas, fue este profesor de historia de la filosofía del curso preuniversitario el responsable - en «buena parte», matiza, no queriendo agravar la responsabilidad de Huéscar - de su vocación filosóficalo

El primer encargo editorial que tuvo Antonio consistió en seleccionar y prologar los textos que habían de componer la Biblioteca de Iniciación Filosófica, la célebre BIF de Aguilar, que llegó a editar más de 120 títulos. Arturo del Hoyo, por entonces su director, recuerda:

> cuando me encargó el editor Manuel Aguilar que la preparase, conté con la ayuda impagable de Rodríguez Huéscar: él fue quien estableció la lista de obras que debían nutrirla, algunos de los traductores y prologuistas de los volúmenes, y prologó él mismo algunas de las obras fundamentales, como El discurso del método de Descartes11

Ésta fue la gestación de los prólogos que ahora reeditamos y que vio la luz en 1957, siendo el primer libro que publicaba Huéscar bajo el título Del amor platónico a la libertad, en alusión a los temas de estudio que abrían y cerraban el libro: la doctrina del amor platónico, expuesta en el Banquete y el ensayo Sobre la libertad del empirista británico John Stuart Mill.

4

El poeta Ángel González, en una evocación autobiográfica señala: «para que se dé una situación de exilio el rechazo propio no basta; es necesario también sentirse rechazado, expulsado de la patria sin otra alternativa» 12. Ésta fue la doble expe riencia, rechazar y sentirse rechazado, que vivió Huéscar hasta su marcha en 1956, alejado de toda institución oficial, sintiendo la hostilidad manifiesta que el triunfante nacional-catolicismo ejercía hacia los miembros de la Escuela de Madrid. Si aguantó tantos años en condiciones tan adversas13 se debió a circunstancias familiares y al hecho de que Ortega hubiera vuelto a Europa en 1942, desde su exilio argentino, y a Madrid de manera más o menos estable en 1946, cuando abre casa en la calle Montesquinza, aunque mantenga abierta la de Lisboa como residencia oficial. Su decisión de estar cerca del maestro fue el segundo motivo para no abandonar España. Ortega falleció en octubre de 195514

A su llegada a la isla en enero de 1956, se incorporó a la vida de la comunidad española, estableciendo -y en muchos caso recuperando - lazos de amistad y trabajo con los residentes, como Federico de Onís, Francisco Ayala, Ricardo Gullón, Manuel García Pelayo o el que sería premio Nóbel de literatura ese mismo año, Juan Ramón Jiménez, y con los profesores visitantes, más o menos asiduos, que frecuentaban periódicamente la

Universidad para dictar cursos y conferencias, como sus compañeros de estudios Manuel Granell, afincado en Venezuela; Julián Marías, que mantenía residencia en Madrid, pero que enseñaba en varias universidades de EEUU, donde pasaba parte del curso, o José Ferrater Mora, asentado en una universidad norteamericana desde hacía tiempots

A pesar de la atipicidad relativa del exilio de Huéscar, su figura y obra encajan en las características generales que Abellán atribuye al exilio filosófico de 1939: la relevancia de la in fluencia orteguiana, liberalismo político de fondo, despolitización forzosa, dada su condición de asilados en los países de destino, y sentimiento de solidaridad con la cultura americana, etc.tb. Fueron veinte años que representan, junto con la experiencia de la guerra civil, otra de las vivencias decisivas de la existencia de Huéscar.

Recién llegado, Jaime Benítez, rector de la universidad de Puerto Rico y director de la prestigiosa publicación La Torre, le encargó la confección de un número monográfico destinado a la conmemoración del primer aniversario de la muerte de Ortega. El volumen, de más de seiscientas páginas, sigue siendo aún hoy una de las colecciones de ensayos más completas y valiosas sobre la obra de Ortega, con trabajos de José Gaos, Manuel Durán, José Antonio Maravall, María Zambrano, Victoria Ocampo y el propio Rodríguez Huéscar, entre otros. Posteriormente fue nombrado jefe de redacción de la revista y director de la sección de filosofía de la Editorial Universitaria, adscrita a ella.

5

No fue Rodríguez Huéscar un escritor prolífico - sospecho que, en parte, por los problemas que tuvo para publicar, en parte por su conciencia escrupulosa de «estar a la altura» de sus maestros y la exigencia de rigor y precisión que estos - sobre todo Zubiri y Gaos - le inculcaron. Hemos visto que su primer libro apareció en 1957, estando ya en el exilio puertorriqueño. Unos años antes hizo Huéscar su única incursión pública en la literatura. Envió al recién creado y ya prestigioso premio Nadal su novela Vida con una diosa que quedó finalista en la convocatoria de 1948 pero que no fue publicada por la editorial Destino 17.

Hay que esperar hasta 1964 para que salga de la imprenta un segundo libro recopilatorio con muchos de los ensayos que había ido redactando en años anteriores, aparecidos algunos de ellos en revistas americanas y de difícil acceso, bajo el título, revelador de su contenido, Con Ortega y otros escritos18. Es quizás el libro más abierto de Huéscar y el que responde a esa dimensión de su escritura característica de la condición del «intelectual» que dialoga con los problemas de su tiempo. Hallamos en él ensayos sobre estética y literatura («Problemática de la novela» o «El enigma Pasternak»), sobre el estado espiritual de España («Unamuno y la muerte colectiva») o de antropología («Homo montielensis. La rebelión contra el tiempo»).

La primera obra de envergadura filosófica fue su tesis doctoral, cuya elaboración le llevó más de una decena de años. Su propósito fue, por un lado, realizar un estudio riguroso del problema de la verdad en Ortega, problema, como es sabido, central en la filosofía de todo autor moderno, más si cabe, en la de un autor que se situaba de lleno en el contexto de la crisis de la metafísica clásica y aún de los fundamentos de las ciencias europeas. En Perspectiva y verdad19 Huéscar analiza precisamente la noción de perspectiva en la obra orteguiana. Parte de constatar que, a diferencia del uso conceptual que hacen Leibniz y Nietzsche, en Ortega no tiene una dimensión estrictamente gnoseológica, equivalente al punto de vista del sujeto cognoscente, sino que pertenece a la estructura misma de lo real. En este sentido, «perspectiva» alude no sólo a una teoría de la verdad o a un método de conocimiento, sino que es una metáfora de lo que hay. La perspectiva es una distancia, un hiato material que separa y opone los ingredientes de la vida humana: un yo actuando en medio de su circunstancia o mundo; de ahí su alcance metafísico: la perspectiva lo es de la realidad misma20.

Huéscar se propuso exponer sistemáticamente la doctrina orteguiana para que, además de favorecer su comprensión y ordenación, dada la polisemia y complejidad de sentidos del concepto, rindiera, además, un fruto que estaba incoado en las tesis manifiestas, pero que necesitaba sacar a luz: el aspecto ético de la verdad. En la introducción a PV decía su autor que estaba en su propósito plantearse el aspecto ético de la verdad, pero llegando hasta él desde el esclarecimiento sistemático de la «noción perspectivista de la verdad en Ortega», siendo, por tanto, esa investigación, llevada a cabo en la tesis doctoral, la condición previa para emprender una segunda - decía Huéscar - que,

> según yo la entiendo, habría de consistir en la verificación (...) de la siguiente hipótesis interpretativa: en el concepto orteguiano de la verdad hay una dimensión de decisiva importancia por virtud de la cual este concepto queda radicalmente adscrito al lado ético del hombre, y esta vinculación es de tan íntima naturaleza que permitiría bosquejar una figura de la verdad en la que ésta venga cualificada en su valor específico (...) [o lógico] por determinaciones de índole estrictamente ética o moral (PV, págs. 15-16).

Como veremos más adelante, fue este el motivo filosófico a que dedicó su vida teórica Rodríguez Huéscar. Es fácil advertir en él una doble dimensión aparentemente antitética: la fidelidad discipular a una obra heredada y la voluntad de trascenderla pensando su «más allá» teórico. Consistió éste en desplegar un «pensar concreto» o «lógos de la vida» que supere la tradicional y venerable escisión entre razón teórica y razón práctica, típico producto de la metafísica idealista que no tiene por qué ser aceptado desde la altura de otro modelo de razón, como es la razón histórica. Desde su específica perspectiva se revela la mutua dependencia y co-implicación de las nociones de verdad y bien, no, desde luego, por coincidencia en ningún ser trascendente de origen divino, ni apoyándose en el trascendental moderno de la razón pura kantiana, sino a

partir de los a priori materiales de la vida humana individual y del primero y más decisivo de ellos: la libertad21. Que este fue, como hemos dicho, el gran proyecto filosófico de Huéscar lo prueba el que dedicara a su desarrollo -ya previsto en PV - el más importante y elaborado de los cursos impartidos en Río Piedras, titulado, precisamente, Éthos y lógos, en cuya preparación para la publicación trabajó en los últimos años de su vida, aunque quedó sin terminar y fue editado póstumamente, como ya hemos indicado22.

Las conclusiones de Huéscar en PV mostraban que la filosofía de Ortega no sólo contenía una teoría sobre la verdad, sino que quedaba alterado el sentido mismo del término. Junto a la verdad en sentido lógico, habría que hablar de una verdad de la propia vida, «verdad de destino», consistente en «la coincidencia del hombre consigo mismo», motivo metafísico que aparece desarrollado en Ortega tardíamente como cumplimiento de la vocación en la que consiste el argumento de nuestra vida23. La verdad tradicional, que la filosofía occidental hereda de la concepción aristotélica que postula la adecuación o coincidencia del pensamiento con las cosas, y la verdad de «destino», tienen nivel de realidad distintos. La primera funciona dentro de los «mundos interiores»24 del conocimiento, variando de unos a otros, en función de sus presupuestos y primeros principios, así como de sus requisitos metodológicos; cabe distinguir entre la verdad formal de las ciencias lógicomatemáticas, los criterios que trabajan en las ciencias natura les y sociales, los de la experiencia del sentido común y aún los de la verosimilitud y coherencia narrativa que funcionan en el campo del arte. Pero esta «verdad de nuestra vida» es más radical que la racional, y, así, la contiene y la justifica. Es decir, que hay verdad porque el hombre necesita de ella en su vivir para estar o descansar en ella o «salvarse» o justificarse. El conocimiento teórico no es una actividad autónoma y espontánea de la razón, sino un quehacer más, inscrito en el contexto absoluto de una vida humana. Así exponía Huéscar la articulación entre theoría y praxis al final de PV

> El principio de evidencia intelectual es, pues, inseparable del de la evidencia «ética» o vital cuando el problema de la verdad se toma en su dimensión radical. Ya vimos que no hay fidelidad posible a las cosas sin «fidelidad a sí mismo», y que el imperativo de objetividad no se cumple sino en estrecha, indisoluble unión con el imperativo pindárico: sé el que eres... pág. 252).

No habría otro modo de ser fiel a las cosas que siendo fiel a uno mismo, fiel, en suma, al propio punto de vista, no elegido porque viene dado desde la ejecutividad del vivir. El encaje de un yo consigo mismo - a diferencia del encaje del animal que ha de hacerlo con el medio natural-, se obtendría como ganancia al ser fiel a las cosas mismas, de acuerdo con el lema husserliano que inició con el siglo la superación del idealismo. La apariencia solipsista de la expresión se disuelve cuando caemos en la cuenta de que el objeto de la «fidelidad», «uno mismo», no es el propio yo, sino la vida como una

totalidad que incluye, como constituyente primario, la circunstancia o mundo donde están los «otros».

Al entramarse la verdad con la vida, la perspectiva adquiere así un espesor ontológico que evita el riesgo, siempre presente en cualquier perspectivismo, de caer en el relativismo del punto de vista. Podría decirse que la vieja «objetividad» de la razón pura se convierte ahora en «realidad»: la verdad es real cuando lo «visto» desde un «escorzo» inevitablemente subjetivo se transforma en acción, en algo vivido, por tanto. Puesto que la forma de existencia del hombre es tener que hacer su vida, donándole un sentido que ella de suyo no posee, surge como una dimensión existencial más el problema de la verdad. Podemos entender ahora de una manera más literal aquella exhortación socrática con la que la filosofía occidental inicia su travesía: una vida sin examen, esto es, sin sentido de la verdad, no es vividera.

Para Huéscar, la co-implicación de los aspectos objetivo - respeto a lo que las cosas son - y ético se justifica desde el momento en que «anda por medio la libertad y, por ende, la responsabilidad, es decir, que estamos en el terreno ético. ¿Será entonces la verdad una cuestión de ética?» (SO, pág. 204). Ya conocemos la respuesta: sí. Sí, en la medida en que

> sin libertad no habría verdad. Pero, viceversa: sin verdad no habría libertad, por imposibilidad de su «ejercicio» o «actualización». Verdad y libertad (...) existen en radical constitutiva y esencial mutualidad. La verdad es, pues, cuestión de ética por serlo de metafísica (...) Y por ello es también la verdad cuestión de amor fati, de adhesión incondicional al propio y personal destino (ibíd.).

El fin de PV señalaba el camino a seguir en el futuro. Y así fue, primero, en los ya citados cursos universitarios de la década de los 60. Más tarde, en el importante ensayo La innovación metafísica de Ortega. (Crítica y superación del idealismo) 25 de 1982, en cuya segunda parte se lleva a cabo un análisis de las categorías de la vida humana individual, por tanto, de la trama metafisica que permite pensar la raíz común de la dimensión «veritativa» y «ética» de la existencia humana. En efecto, principios formales como actualidad, presencia, complejidad, instancia, posibilidad y libertad, vocación, proyectividad, etc., describen lo real no como propiedades de «cosas» ni como entes de razón, sino como determinaciones del acontecimiento que es el vivir, punto de partida sistemático, no idealista, capaz de pensar al mismo tiempo lo concreto del vivir de cada cual y los «contenidos» abstractos y universalistas que pueblan esa misma vida, las ideas artísticas o los teoremas matemáticos o las construcciones de las ciencias naturales o las especulaciones políticas y religiosas, el plano de las creencias en que se apoyan las vidas en su doble dimensión individual y colectiva, etc. Así La innovación... enlazaba el análisis sobre el conocimiento en Ortega de PV con el intento de desarrollar una nueva teoría de la verdad que estaba previsto dar en Éthos y lógos.

6

Huéscar volvió a España en 1971, jubilado como catedrático de su universidad americana, y se incorporó a la tarea docente en un instituto de bachillerato. Los departamentos de filosofía de la universidad española estrenaban su reciente y aún parcial libertad académica consumiendo con la glotonería propia de un nouveau riche las corrientes en boga en el panorama internacional: marxismo, filosofía analítica, estructuralismo, incipiente neo-nietzscheanismo, sólo por citar las dominantes. Hubo entonces un rechazo espontáneo, es decir, poco meditado, hacia la filosofía española de preguerra. De ese concienzudo rechazo, o acaso sólo «despiste», que afectó por igual a Zubiri, que se mantenía al margen desde que abandonara la universidad después de su fugaz paso por la Facultad de Filosofía de Barcelona26, o a Gaos y Zambrano, que permanecían en el exilio27, los orteguianos recibieron también su parte. Pero la obra de Ortega era demasiado poderosa como para ser ignorada simplemente. Esto dio lugar a una situación paradójica: Ortega estaba presente en la sociedad y la cultura españolas, pero no era estudiado en la universidad. La razón que se adujo, en general, fue la de que «Ortega no era filósofo»28.

En cualquier caso, este clima o estado de ánimo de la filosofía patria no cogió a Huéscar por sorpresa. Ya en 1965 y a raíz de ser invitado por J.A.Maravall a participar en el número extraordinario que la revista que dirigía, Cuadernos Hispanoamericanos, iba a dedicar al décimo aniversario de la muerte de Ortega, rechaza el ofrecimiento, enviando en su lugar una «Carta abierta a J.A.Maravall» en la que, además de justificar su negativa, traza un balance, ciertamente desesperanzado de la recepción de la obra orteguiana. Distingue entre aquellos que no se han enterado de lo que ha significado y los que, tras sospecharlo, se alarman y pasan al ataque frontal. Pero descubre una nueva y más efectiva forma de rechazo bajo la apariencia de «neutralización de Ortega mediante su confinamiento en el limbo glorioso del pretérito perfecto» (SO, 140). Y se dolía de que, justo en el momento en que la sociedad española empezaba a rehacerse intelectualmente porque la censura aflojaba su presión, Ortega fuera tolerado pero no estudiado, usado como «mascarón de proa» pero despreciado como intelectual e ignorado como filósofo.

Este lugar común fue determinante de la «situación» de Huéscar en la filosofía española cuando volvió de Puerto Rico. El hecho de que se reclamara discípulo de Ortega y que subrayara en muchas de sus intervenciones la naturaleza profunda y estrictamente filosófica de la obra de su maestro le obligó a polemizar con los que estipulaban la distinción entre una ortodoxia y una heterodoxia orteguianas29. En una fecha tan temprana como 1966 escribía:

> No deja de ser curioso el tipo de mentalidad que ha segregado, y propagado entre nosotros, la especie de que para ser dignamente discípulo de Ortega, hay que tener la talla intelectual del maestro, o, si viene a mano, más y superarlo,

> como Aristóteles superó a Platón, o Hegel a Kant, o Husserl a Brentano. Esta mentalidad parece postular que en filosofía no haya más que epónimos - lo que ya en sí es absurdo-, parece ignorar totalmente el papel de los epígonos y desconocer, no menos a conciencia, la plena dignidad intelectual con que se puede serlo, e incluso la estricta necesidad de que los haya en una república intelectual bien ordenada. En filosofia, concretamente, la forma más auténtica en que esta simbiosis puede producirse es la «escuela»; pero la sola posibilidad de que en España exista una parece sacar de quicio a los usuarios de esta peregrina forma de pensar (SO, 139).

En 1983, cuando los españoles llevaban cinco años de vida política constitucional y llegó el momento de conmemorar el centenario del nacimiento de Ortega, las cosas parecieron cambiar. De la noche a la mañana se multiplicaron los homenajes: exposiciones, conferencias, seminarios, publicaciones periódicas, y la consolidación de una Fundación «José Ortega y Gasset» bajo la presidencia de doña Soledad Ortega y la dirección de su hijo, el historiador José Varela Ortega, que había comenzado su andadura con medios bien modestos unos años antes.

Antonio fue rescatado de su discreto retiro e invitado a participar en muchos de esos actos. Sin embargo no dejó de percibir que las atenciones prodigadas a su maestro no significaban cambio esencial alguno en la recepción que se hacía de su legado. En una conferencia dictada el 25 de mayo de 1983, precisamente en el marco de los actos organizados por la Fundación Ortega, se preguntó: «¿Hasta qué punto y en qué sentido o sentidos y en qué nivel o niveles, goza Ortega efectivamente de esa amplia presencia sugerida por la extensión de las celebraciones conmemorativas?» (SO, 178). La respuesta se la daba él mismo al constatar que la mayor parte de los libros y artículos publicados para la ocasión «no logran, o no pretenden penetrar hondamente en los entresijos de su pensamiento» (SO, 191). Y añadía: «Resulta que aquí nos encontramos con un hecho que hay que tratar de entender y es que el área de esta presencia filosófica hasta hoy ha sido mucho más re ducida que las anteriormente aludidas...» (SO, 191). Las aludidas eran todas aquellas que se ocupan de los aspectos periféricos de Ortega, a saber, como político, buen literato y ensayista, crítico de arte, hombre de mundo, viajero, publicista y periodista, empresario cultural y no se sabe cuantas cosas más, que fue Ortega, siéndolo en la más alta expresión, pero digamos que de forma vicaria respecto de lo que constituye el centro de su personalidad intelectual: la filosofía. Por eso Huéscar ponía el dedo en la llaga: si nos perdemos al filósofo, nos perdemos lo esencial y, lo que es peor, la filosofía española se pierde ella a sí misma.

7

Ha pasado el tiempo repartiendo justicias. La universidad, al parecer, ha comenzado a interesarse por Ortega. Es posible que el hecho de que Habermas haya explicado que la

razón ilustrada está situada, luego sin fundamento suficiente para postular la universalidad de sus contenidos, o que la moda Walter Benjamin, quien por cierto leyó y citó elogiosamente a Ortega30, enseñe el interés de hacer filosofía a partir de la literatura, junto con el reconocimiento de la «historicidad» de la razón a partir del triunfo generalizado de las corrientes hermenéuticas, sean causas que han contribuido al notable cambio de apreciación que se viene haciendo de la obra de Ortega y de sus discípulos en estos últimos años. También que se ha producido un relevo generacional en los departamentos de filosofía y, en consecuencia, la generación «no-orteguiana» no decide ya.

En cualquier caso, la vida está hecha de oportunidades aprovechadas junto a otras perdidas. Huéscar decidió perder alguna de las mundanas cuando eligió para su vida el lema «contra lo que se puede hacer y decir en nombre de lo que hay que hacer y decir». Y lo que había que, primero, pensar y luego decir era la metafísica de la razón vital o histórica. Porque en su condición de filósofo auténtico, dando al término el sentido que tiene en el pensamiento orteguiano, era consciente de la razón que asistía a Hegel cuando escribió esto que Huéscar gustaba citar: «Tan extraño como un pueblo para quien se hubieran hecho inservibles su derecho político, sus inclinaciones y sus hábitos, es el espectáculo de un pueblo que ha perdido su metafísica.»

Bibliografía[1]

1 He preparado la bibliografía teniendo a la vista la elaborada por Juan Padilla Moreno, en su estudio Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

LIBROS

Del amor platónico a la libertad, Madrid, ediciones Puerta del Sol, 1957.

Con Ortega y otros escritos, Madrid, Taurus, 1964.

Perspectiva y verdad, Madrid, Revista de Occidente, 1966 (2.' edición en Madrid, Alianza Universidad, 1985).

La innovación metafísica de Ortega, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982 (2.' edición en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, edición de Jorge García-Gómez; prólogo de Javier Muguerza). Traducción al inglés: José Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation. A Crtitique Overcoming of idealism, Albany, State University of New York, 1995.

Semblanza de Ortega, ed. de José Lasaga, Barcelona, Anthropos-Biblioteca de Autores y Temas Manchegos, 1994.

Éthos y lógos, ed. de José Lasaga, Madrid, UNED, 1996.

NovELA

Vida con una diosa, Madrid, Puerta del Sol ed., 1955.

ARTÍCULOS (No INCLUIDOS EN LIBRO)

«Caza y amor en una siesta de verano», Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 52, 1954.

«Bibiliografía orteguiana», La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, núms. 15-16, 1956.

«La idea de realidad en la Teoría del hombre de Francisco Romero», La Torre, núm. 24, 1958.

«Presencia de Ortega en la Universidad de Puerto Rico», El Mundo, San Juan de Puerto Rico, 20 de julio de 1964.

«El concepto central del perspectivismo orteguiano», Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la UPR, 1, 1, 1964.

«La españolía de don Ramón Menéndez Pidal», La Torre, núms. 7071, 1970.

«Sobre el perder y el ganar», Überlieferung und Auftrag. Festschrift Michael Ferdinandy, Wiesbaden, Guido Pressler, 1972.

«Para una teoría de la posibilidad basada en el pensamiento de Ortega», Revista de Occidente, núm. 140, 1974.

«Mirada a la metafísica», Revista de Occidente, 1975, núm. 1 (3.' época).

«Zubiri en perspectiva cordial», El País, 31 de diciembre, 1978.

«Tomás Rodríguez Bachiller», El País, 30 de octubre, 1980.

«La liberación del idealismo en Ortega», Cuenta y Razón, núm. 6, 1982.

«Palabras en el homenaje a los profesores de Institutos jubilados en el año 1982», Revista de Bachillerato, núm. 24, 1982.

«El liberalismo de Ortega», en Homenaje a Ortega y Gasset, Madrid, Federación de Clubs Liberales, 1983.

«Bienvenida a María Zambrano», ABC, 26 de noviembre, 1984.

«Diálogo con Ortega», El País, 16 de noviembre, 1985.

«Relaciones humanas», en Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral, Madrid, Eudema, 1987.

«Antonio López Torres, su lugar en el arte del siglo xx», Cuadernos de Estudios Manchegos, 1988, núm. 18.

«Correspondencia José Ferrater Mora-Antonio Rodríguez Huéscar, Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, núms. 16 y 17, 1993.

«Misión orteguiana de la Universidad. Aspectos de la vida-universitaria de Puerto Rico», Revista de Occidente, núm. 252, 2002.

«Los modos de acceso a la realidad y la metafísica de Ortega», Revista de Estudios Orteguianos, núm. 6, 2003.

Cronología

1912

Nace en Fuenllana (Ciudad Real) un 13 de abril.

1931-1936

Cursa estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid (hoy Complutense). Entre sus profesores, muchos de los cuales se convertirán en sus «maestros», se encuentran José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Manuel García Morente, Julián Besteiro, José Gaos, Juan Zaragüeta y Lucio Gil Fagoaga. Colabora con Ortega en los cursos de seminario, estableciéndose desde entonces una relación discipular y de amistad que duró hasta la muerte de Ortega en 1955.

1933

Participa en el crucero universitario por el Mediterráneo.

1936

Se licencia en la especialidad de Filosofía, con calificación de sobresaliente y premio extraordinario de licenciatura.

-Gana por medio de un cursillo-oposición una plaza del cuerpo de Catedráticos de Instituto Nacional de Enseñanza Media de Filosofía.

1940

Actividad docente en el colegio «Santo Tomás de Aquino» de Tomelloso (Ciudad Real), que ayuda a fundar y dirige algunos años. (Después de la guerra el gobierno franquista había anulado la convocatoria del cursillo-oposición a cátedras de instituto de 1936).

1945

-Hasta 1955 ejercerá de profesor de Filosofía en el Colegio «Estudio» de Madrid, dirigido por Jimena Menéndez Pidal, sucesor y continuador del Instituto Escuela.

-Recibe numerosas ofertas de universidades americanas para ejercer en ellas actividad docente como profesor de filosofía, ofertas que rechaza por distintos motivos.

1953

-Inicia su colaboración con la editorial Aguilar como director de la colección Biblioteca de Iniciación Filosófica que se publicaba en Buenos Aires y para la que escribió numerosos prólogos, posteriormente recogidos en el volumen Del amor platónico a la libertad, aquí reeditado.

1955

Tras la muerte de Ortega, acepta la oferta de la Universidad de Puerto Rico (campus de Río Piedras). Impartirá docencia en la Facultad de Humanidades hasta 1971, año en que se jubila. Durante algunos cursos ejercerá el cargo de director adjunto de la revista de la universidad La Torre.

1959

Gracias a una beca Carneggie pasa los dos años siguientes en Madrid, con una licencia de estudios para terminar y defender su tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid. El tema de la misma es el perspectivismo en la filosofía de Ortega.

1971

Vuelve a España y se reincorpora a la docencia activa como profesor de filosofía en diversos Institutos de Enseñanza Media.

1982

Al cumplir los setenta años, se jubila como catedrático de filosofía.

1990

Muere en Madrid a los setenta y ocho años de edad.

DEL AMOR PLATÓNICO A LA LIBERTAD

[Textos para un desarrollo histórico de la filosofía]

Prólogo del autor a la primera edición de 1957

Se recogen en este tomo doce prólogos a obras clásicas de la filosofía que fueron escritos para la Biblioteca de Iniciación Filosófica que la Editorial Aguilar publica en Buenos Aires. La idea de integrar con ellos un volumen me fue sugerida por algunos amigos que estimaron que el ofrecerlos reunidos podría ser de alguna utilidad para el lector de filosofía: el no especializado encontraría en ellos algo así como una guía o clave orientadora para su conocimiento de las obras y autores reseñados, e incluso adquiriría una visión de conjunto - aunque con lagunas inevitables, naturalmente - de los momentos más significativos en la marcha histórica del pensar filosófico hasta el siglo xix inclusive; en cuanto al profesional, si bien no hubiese de aprender en esencia nada nuevo, no dejaría de obtener también algún provecho, siquiera fuera el de tener a mano una serie de referencias a textos y autores para él familiares, que en determinadas ocasiones - por ejemplo, cuando la memoria falla en el trabajo cotidiano-, podría serle cómodo hojear. Para advertencia de unos y otros, debo anticipar, sin embargo, que no se trata aquí de estudios eruditos ni de trabajos realizados con el aparato técnico que una tarea propiamente investigadora hubiese requerido. El doble propósito que me guió al escribirlos, dentro de sus limitados fines editoriales, fue el de situar cada una de las obras comentadas en su contexto histórico y poner de manifiesto lo esencial de su contenido, subrayando siempre aquellos aspectos que me parecieron de mayor interés general, filosóficamente hablando. Y aclaro que entiendo por «mayor interés general», cuando se trata de doctrinas del pasado, el de aquellas ideas que más enérgicamente prefiguraron el pensamiento posterior, es decir, en definitiva, las que de un modo más vivo repercuten en el de nuestros días, y que por eso, y en este sentido concreto, podemos llamar de mayor actualidad. Claro está que este propósito es irrealizable sin un mínimo de interpretación, y en efecto, no deja de haberla en cada uno de los autores y obras aquí estudiados. Pero, bien entendido, interpretación no quiere decir arbitrariedad, como algún lego precipitadamente podría pensar, sino más bien lo contrario: no hay manera de enfrentarse en serio, objetivamente, con nada que sea histórico - o, lo que viene a ser igual, con nada que pertenezca a la vida humana - sin ir pertrechado con el instrumento óptico de una interpretación. Desde Dilthey sabemos -y Ortega nos ha plenificado genialmente este saber - que el trato intelectual con lo histórico no puede ser otra cosa que hermenéutica. (Nos llevaría a largas explicaciones, impropias de este lugar, el intentar precisar ahora cómo esa hermenéutica postulada por Ortega tiene un carácter mucho más radical que lo que hasta hoy se venía entendiendo por «interpretación» - como cuando se habla de «interpretar un texto oscuro»-, aun conservándose el núcleo significativo del vocablo, según el cual interpretar, por ejemplo, un texto, es poner en claro lo que éste quiere decir»; habría que introducir, sin embargo, incluso limitándonos a este núcleo semántico, una modificación, a saber: no «lo que quiso decir su autor», que

no siempre coincide con lo que literalmente «dice»; es más: que nunca coincide con ello cuando nos las habemos con un texto del pasado, y tanto menos cuanto más lejano nos es ese pasado.) Hay, pues, «interpretación» en estos prólogos - un mínimo, al menos, como antes he dicho-. Lo que ya no podría determinar tan fácilmente es hasta dónde llega lo personal en ella y desde dónde comienza lo que debo a mis maestros o a mis lecturas (ni tendría interés, por lo demás, entregarse aquí a semejante tarea de discriminación, suponiendo que fuese hacedera). Es cierto que, siempre que la deuda me ha sido patente, he citado expresamente al acreedor. Pero es sabido también que de ordinario manejamos ideas recibidas creyendo de buena fe que son propias. Para esta eventualidad brindo, sin embargo, al lector un criterio de discernimiento bastante seguro: anote en el haber de mis maestros cualquier hallazgo fecundo o constructivo - si es que lo hubiere - y cargue en mi cuenta cualquier error o juicio aventurado que pueda descubrir en las siguientes páginas. De esta manera correrá el menor riesgo posible de equivocarse.

En casi todos los trabajos aquí reunidos he procurado dedicar una parte a dar un resumen - a veces muy esquemático, otras bastante más amplio, pero siempre ceñidamente objetivo, y hasta literal en ocasiones - del contenido de la obra comentada. Creo que tales resúmenes, marginados con breves notas explicativas, complementan útilmente el comentario general, permitiendo, incluso, en algún caso, y para fines restringidos de información, entender con suficiente precisión el sentido de la obra, aun sin acudir a su lectura.

No tiene este libro la pretensión de mostrar un cuadro completo de las etapas históricas de la filosofía europea. Insisto en ello para anticiparme a los reparos que pudieran venirle por esta parte, y que, habida cuenta de su carácter de simple colección, hasta cierto punto accidental, no pueden alcanzarle. Sin embargo, es exacto también que los momentos más significaticos de la evolución filosófica, hasta el siglo xix inclusive, están representados en él de alguna manera, con relativamente pocas excepciones. En efecto, lo están: la plenitud del pensamiento griego, con Platón y Aristóteles; la Patrística, con San Agustín; la escolástica medieval, con San Anselmo y San Buenaventura; la filosofía árabe, con Abentofáil; la filosofía moderna (siglo xvii), con Descartes; el siglo xviii, con D'Alembert, Rousseau, y Kant; el xix (positivismo), con Augusto Comte y Stuart Mill. Faltan: la corriente tomista medieval, el empirismo inglés y el idealismo alemán. Faltan también (pero se trata ya de períodos o corrientes filosóficamente menos relevantes): las etapas griegas presocrática y postaristotélica y el Renacimiento. Del siglo xix no están representadas tampoco las tendencias - o, más bien, las figurasal margen del positivismo, que preludian, más o menos lejanamente, la restauración metafísica de nuestros días. Ahora bien, estimo que estas figuras, si bien cronológicamente, insertas en la pasada centuria, habría que incluirlas de derecho, aunque sólo fuese con su signo de iniciadores o precursores, en el ámbito filosófico del siglo xx.

Si estos modestos ensayos - que sólo se ofrecen como una mínima muestra de lo que

podría ser una obra más vasta y de mayor empeño - encontrasen favorable acogida, merecería la pena emprender la tarea de completarlos y articularlos hasta lograr una visión sistemática del desarrollo histórico de la filosofía a través de un estudio directo y ostensivo de sus textos cardinales. El resultado de semejante labor sería más y menos que una historia de la filosofía. Menos, porque forzosamente ha brían de quedar excluidos aspectos, doctrinas y pensadores secundarios, que en una historia de la filosofía, sea cual fuere su formato y pretensiones, no pueden faltar. Más, porque mostraría, no ya en forma antológica o de selección de trozos, sino en la integridad de su significación, las obras mismas en que ha ido decantándose el caudal secular del pensamiento occidental, descubriendo las condiciones de su génesis, alumbrando su contenido «ideológico» desde los supuestos que lo hicieron posible, y estableciendo, en fin, los nexos entre unas y otras mediante relaciones de estricta consecuencia histórica; todo lo cual cae fuera del cometido propio de una historia de la filosofía. Tal obra constituiría, además un auxiliar valiosísimo para la lectura y estudio de los clásicos. No tengo noticia de que algo semejante haya sido realizado hasta hoy. Los conocidos trabajos de Henry Joly - «Etudes sur les ouvrages philosophiques de l'enseignement classique (Programme, de 1885)»-, sin mengua de su interés, distan mucho de responder al plan y al enfoque aquí postulados. Es la suya una colección adecuada a la finalidad didáctica concreta y circunstancial para la que fue concebida - el programa francés de estudios de 1885-, pero, por ello mismo, sus limitaciones y lagunas son considerables (estas últimas mayores aún, quizá, que las del conjunto que aquí se recoge - y me refiero sólo, claro está, al hecho bruto de la presencia o ausencia de autores, y para nada a la calidad de los trabajos, punto en el cual sería impertinente por mi parte cualquier intento de parangón con la autoridad de Joly-), si bien no se puedan imputar a la seriedad científica de su autor, sino a la finalidad misma que guió su trabajo. Ahora bien, una obra de tal envergadura no podría ser llevada a término sin una larga y laboriosa dedicación, ni, seguramente, por una sola persona. Apunto la idea, puesto que viene naturalmente sugerida por estas líneas justificativas, como una simple posibilidad o, en todo caso, como un desideratum. No obstante, si encontrase eco en alguien con arrestos suficientes para tomar sobre sí la tarea de convertirla en realidad, incitado por la lectura de estas páginas, el modesto esfuerzo que ellas representan no habría sido estéril.

Sólo me resta agradecer a la Editorial «Aguilar», en nombre propio y en el de «Ediciones Puerta del Sol», la deferencia con que ha accedido a la publicación del presente volumen.

Platón: *Fedro*

La vida del hombre que se llamó Platón transcurre entre los años 428 (o 427) y 347 (a.C.). El lugar de su nacimiento es Atenas, centro espiritual del mundo de su época. Su circunstancia familiar le sitúa en el seno de una nobleza que se pretendía de estirpe regia, descendiente de Codro y del legislador Solón. Estas circunstancias, y su misma inclinación juvenil, le llamaban a la política, pero esta naciente vocación se vio rudamente contrariada por la actuación del llamado gobierno de los Treinta Tiranos, entre los que se encontraban algunos de sus parientes. Esta desilusión de la política activa, al menos por lo que se refiere, a su patria, cobra un carácter definitivo, ya restaurada la democracia, por la condena y muerte de Sócrates. Por otra parte, su propia relación discipular con este egregio maestro - que comienza ya hacia los veinte años de su vida - determinó un giro decisivo en la orientación de su actividad, descubriéndole su definitiva y auténtica vocación: la filosófica. El interés por los temas políticos perdura, sin embargo, en Platón, ya en forma teorética, hasta el punto de constituir una constante de su pensamiento: La República - modelo de todos los teorizantes clásicos del Estado - y Las Leyes - cuya terminación coincide con la de la vida de su autor - son, con mucho, las obras más extensas de su producción. Incluso en el orden de las realizaciones prácticas, nunca le abandonó por completo la idea de ensayar sus ideas políticas en algún pequeño Estado, y a ella responden, en gran parte, sus famosos viajes a Siracusa, durante el reinado de los dos Dionisios - que tantos riesgos representaron para Platón-, y su relación con Dion, su discípulo más adicto, yerno y cuñado de Dionisio el Viejo, y pretendiente al trono de Siracusa reinando ya Dionisio el Joven.

Al retorno del primero de estos viajes, por el año 387, funda Platón en Atenas su escuela de filosofía, en un jardín consagrado al héroe Academo, en el camino de Eleusis, circuns tancia que iba a perpetuar el nombre de Academia, con que fue conocida posteriormente. Desde entonces, la vida de Platón es una larga entrega a la filosofía, en su triple dimensión pensante, docente y de creación literaria, entrega sólo interrumpida por los otros viajes a Siracusa, en 367-6 y en 357-6, respectivamente. Platón conservó, hasta la extinción misma de su vida, a los ochenta y un años, la plenitud de sus facultades, y, aunque su último lustro se vió ensombrecido por el asesinato de Dion, no abandonó sus actividades de maestro ni de escritor hasta sus últimos momentos.

Por un feliz azar, las obras de Platón nos han llegado íntegras y en su totalidad. No existe, sin embargo, acuerdo definitivo acerca de la autenticidad de todos los escritos que nos han sido transmitidos como platónicos, y que son, como se sabe, en su mayor parte, diálogos. (La elección por Platón de este género literario, como la más pertecta forma de expresión filosófica, responde a profundas exigencias y peculiaridades de su pensamiento, y entre ellas, sobre todo, a su discipulado socrático y a su concepción de la

dialéctica como método fundamental de la filosofía). Hubo una época en que la escrupulosidad crítica llegó a considerar apócrifos, de los 36 diálogos platónicos que poseemos, ¡27! (Schaarschmidt, en 1866). Métodos de investigación más finos y objetivos han permitido establecer definitivamente la autenticidad, o lo contrario, de la mayor parte de ellos, quedando reducida hoy la discusión a tres o cuatro diálagos solamente y a las Cartas. Entre los de autenticidad incontrovertida - garantizada por una vieja tradición y, especialmente, por los inequívocos y repetidos testimonios de Aristóteles - se encuentra, precisamente, el Fedro. Como contrapartida, es este diálogo, juntamente con el Teeteto, el de más discutida localización cronológica. Por lo demás, en torno de esta cuestión de la ordenación cronológica de los diálogos, mucho más difícil que la de su autenticidad, la discusión sigue ampliamente abierta. La aplicación del método que se funda en el análisis estilístico de los textos, iniciado por L.Campbell (1867) en Escocia, y seguido por Blass (1874) y Dittenberger (1881) en Alemania, desplazó, por su mayor seguridad, a otros métodos más antiguos, fun dados en la índole de los asuntos, en la forma de la composición o en las alusiones históricas, y permitió ciertas agrupaciones definitivas en «diálogos de juventud, de madurez o de vejez». Sin embargo, también este método parece fallar en el Fedro, de modo que, sobre este punto, hay opiniones para todos los gustos. No nos interesa ahora ni siquiera resumir esta polémica. Baste con indicar que, durante mucho tiempo, se consideró el Fedro como obra de extrema juventud, y hasta una antigua referencia anónima lo tenía por el primer diálogo escrito por Platón. Aun sin conceder autoridad a esta opinión antigua, Schleiermacher, tomando como base un erróneo criterio pedagógico, abunda en la misma idea. Bonitz cree también que es uno de los primeros, alegando la falta de madurez que se advierte, según él, en la fundamentación de los temas tratados. Usener piensa, de modo análogo, que la redacción del Fedro data de los veinticinco años de Platón; es decir, de 403 o 402. Natorp, en cambio, lo aproxima al Teeteto, negando que puedan ser ambos posteriores al último libro de La República. Gomperz cree que es de la misma época que el Banquete, aunque se inclina a colocarlo después de éste. L. Robin acepta no sólo esta posterioridad con respecto al Banquete, sino también con respecto a La República considerándolo como un diálogo de la última madurez o de la primera ancianidad de Platón.

Sea de ello lo que fuere, en lo que todos están de acuerdo, y es lo que aquí importa, es en la significación, en cierto modo sinóptica, de este diálogo, en cuanto expresión de los aspectos más centrales de la filosofía platónica. Su importancia para un completo entendimiento de esta filosofía es, por tanto, fundamental.

¿Cuál el asunto del Fedro? He aquí una vieja y debatida cuestión.

Cuando Schleiermacher pretendía ver en este diálogo una especie de programática abreviatura de toda la filosofía de Platón, realizada por su autor en el comienzo mismo de su actividad literaria, violentaba idealmente su cronología, y hasta su estricto

significado doctrinal, pero apuntaba certeramente a ese carácter de condensada visión de conjunto que, en relación con los temas capitales de la filosofía de la madurez de Platón, tiene, en efecto, el Fedro.

Los subtítulos de las diferentes ediciones - que siguen la pauta establecida en los antiguos manuscritos-, entre los que han predominado «acerca de la belleza» o «Sobre el amor», no responden, en realidad, sino de un modo parcial, al contenido del diálogo, ya que «la belleza» o «el amor» aparecen en él dentro y en función de una constelación de temas que forman, según la comparación de E. Bourguet1, una verdadera sinfonía. Esta misma variedad de motivos platónicos de primera importancia en el Fedro indujo a algunos autores a argüir incoherencia en su composición, fruto, según ellos, de un cierto arrebato juvenil (lo que, a su vez, esgrimieron como argumento en pro de su localización entre los diálogos de juventud). Nada, sin embargo, más lejos de la realidad. Basta una atenta lectura de la obra, realizada sin ideas preconcebidas, para percatarse de la firme articulación de los distintos temas dentro de la estructura del conjunto. Hasta tal punto es esto así, que sorprendería mucho la insistencia con que esta cuestión ha sido controvertida, si no se considerase que en la discusión han intervenido rígidos prejuicios acerca de lo que debe ser, incluso en su aspecto formal, un diálogo platónico. Es, en efecto, el Fedro, no sólo desde el punto de vista de su contenido, sino también desde el de su forma literaria - que yuxtapone el discurso largo al diálogo breve y cortado, más propiamente socrático, y la expresión muy literaria a la razón escueta y desnuda-, un diálogo que podríamos llamar de encrucijada, y el más apto para suscitar dificultades en cuanto a su catalogación. Pero este hecho, cuya recta interpretación quizá arrojase viva luz sobre los propósitos que movieron a Platón en su redacción, no debe ocultar la realidad de su madurez y cohesión doctrinales.

La riqueza temática del Fedro impide responder de manera unívoca a la cuestión de cuál sea su asunto, pero permite, por lo menos, reducir a tres sus objetos primordiales: el amor, el alma y la retórica. El tema del amor lo relaciona directamente con el Banquete, el del alma lo vincula a La República y al Fedón.

A primera vista parece que el asunto principal del diálogo es el amor. En efecto, sobre él versan el discurso de Lisias - leído por Fedro - y los discursos de Sócrates. Después se cae en la cuenta de que estas piezas oratorias tal vez constituyan sólo la materia sobre la que se va a operar para extraer una serie de conclusiones acerca de la esencia de la retórica. ¿Sería, entonces, la retórica el tan buscado tema general? En tal caso, el hecho de que los díscursos de Lisias y de Sócrates versen sobre el amor resultaría algo puramente accidental. L.Robin reacciona contra esta última suposición, aduciendo, sobre todo, la importancia excepcional, preferente, que en el diálogo se concede al segundo discurso de Sócrates. Su conclusión es que «hay en el Fedro una solidaridad orgánica entre el elemento «amor» y el elemento «retórica», que ninguno de los dos puede hacerse independiente del otro, sino que ambos concurren a la vida del conjunto2. Esta aserción se ve definitivamente confirmada en la última parte del diálogo,

donde Platón caracteriza la retórica como un arte indisolublemente vinculado a la verdad. Si recordamos que en la búsqueda de la verdad, tarea específica del filósofo, Platón asigna al amor un papel rigurosamente metódico, quedará de manifiesto el nexo profundo que une a los dos grandes temas - amor y retórica-. (En cuanto al alma, su conocimiento viene exigido por el tema del amor, en la forma que veremos más adelante.)

Si, a pesar de lo dicho, se nos forzase todavía a reducir a unidad temática el asunto del Fedro, diríamos que es el eros, el amor, el motivo que puede considerarse como central, si es que, de todas maneras, hay que considerar alguno, y aclararíamos que esto hay que entenderlo en el sentido de que el tema del amor sirve de fondo o de hilo de engarce general sobre el que se hilvanan todos los restantes diálogos, aunque a veces no aparezca de modo visible. Cuando no está presente, actúa, sin embargo, como supuesto.

Tras de este intento - fallido, claro está - de reducir a unidad la variedad temática del Fedro, veamos ahora esta variedad misma, en el orden concreto de aparición de los temas, a partir del segundo discurso de Sócrates, la gran pieza central del diálogo. Estos temas, todos ellos de cardinal significación en la filosofía de Platón, son los siguientes:

1.0 La manía, locura o delirio, interpretada como posesión divina, y sus especies (la adivinación - mantiké-, el delirio religioso propio de iniciadores y purificadores, el delirio de las Musas o inspiración poética y, por último, la locura amorosa, que, por tanto, va a aparecer también como un don divino) (244, 245).

2 .0 El alma. El conocimiento de su naturaleza viene exigido por la demostración del último punto, a saber, que los dioses persiguen la felicidad de aquellos a quienes enloquecen de amor. Se define el alma y se demuestra su inmortalidad (245, c, d, e).

3.° El mito del tiro alado. Después de intentar la definición del alma, Platón se cree obligado a representarla, mediante el famoso mito del carro alado (246 y sigs.). Esta concepción del alma es de capital importancia en la filosofía platónica, completando la idea de aquella expuesta en La República. --

4.0 La teoría de las ideas. En relación con la anterior figuración mítica del alma aparece la doctrina de las Ideas, que se encuentran en un lugar superceleste - topos hyperouranios-, donde el alma las contempló en su preexistencia desligada del cuerpo (247, c, d, e). A este respecto, dice Gomperz: «La doctrina de las Ideas... en Fedro, ocupa un lugar incomparablemente mayor (que el Banquete); cobra en él una posición, por decirlo así, central..., y aparece en relación estrecha con la teoría de los destinos del alma.» [Pensadores griegos: Historia de la Filosofía de la Antigüedad, Asunción del Paraguay, 1951]. En íntima conexión con este tema están también los siguientes: el origen del hombre interpretado como una «caída» (248); los distintos tipos del alma, y

de vida, según lo que aquella haya alcanzado a ver de la Verdad - es decir, de las Ideas - en el cortejo de los dioses (248, c, d, e); el destino de las almas y las reencarnaciones (249, a, b); el conocimiento como reminiscencia (249, e, 250), y el filósofo como el hombre perfecto que sabe utilizar estos recuerdos de la vida suprasensible del alma y que «está poseído de un dios» (249, c, d).

5.' La belleza y su esplendor, como lo más visible y recordable de aquellas contemplaciones supraempíricas (250).

6.° Conjunción de las doctrinas de la locura, del alma, de la belleza y del amor (imagen del alma enamorada) (251, 252); modalidades del amor, según el lugar que ocupa el alma en el cortejo de los dioses (252, 253, b, e); el mito del tiro alado aplicado al amor (253, d, 254 y sigs.).

Estos son, en sucinta enumeración, los grandes motivos temáticos del segundo discurso - la palinodia o retractaciónde Sócrates.

Quedan ahora por señalar los correspondientes a la última parte del diálogo, que trata de la retórica. El problema filosófico general que subyace en toda esta parte es el del decir (legein), en su doble aspecto de decir hablado (retórica, diálogo, dialéctica como método) y decir escrito (libro). El orden de los asuntos tratados es como sigue:

1.0 Arte, oratoria y verdad. Platón comienza por afirmar su indisoluble vinculación, criticando la retórica al uso, que sólo trata de persuadir. «No hay - dice el Laconio - verdadero arte de hablar que no esté unido a la Verdad, ni lo habrá jamás» (260, e).

2.0 La retórica, arte de conducir las almas (psychagogia). La nueva retórica de la verdad es una psychagogia, y exige, por tanto, el conocimiento del alma - se reúnen de nuevo dos de los grandes temas de Fedro-. (En todas estas consideraciones sobre la seudorretórica de la persuasión y la retórica de la verdad hay una clara alusión a la sofística) (261).

3.0 La dialéctica y su método (265 y sigs.). Este apartado es muy importante. La dialéctica es, como se sabe, para Platón, el método filosófico por excelencia. Pues bien, he aquí la autorizada opinión de L.Robin sobre su importancia en el Fedro: «El fundamento de la retórica es, pues, la dialéctica. De hecho, en este Fedro, cuyo marco está constituido por el examen de la retórica, se encuentra la descripcion más elaborada y más precisa que Platón dio jamás de su método, la que, según toda verosimilitud, corresponde al último estadio de la evolución de su pensamiento3».

4° El decir escrito. Platón utiliza otro mito: el de Teuth, antiguo dios egipcio, supuesto inventor - entre otras muchas cosas - de la escritura (274, e, y sigs.). Preconiza Platón la pre ponderancia del decir hablado sobre el escrito. Este sólo puede tener el

sentido de una rememoración, pero es un decir muerto, petrificado. «Para que éste reviva y perviva no hasta con el libro. Es preciso que otro hombre reproduzca en su persona la situación vital a que aquel pensamiento respondía. Sólo entonces puede afirmarse que las frases del libro han sido entendidas y que el decir pretérito se ha salvado. Platón expresa esto diciendo que sólo entonces los pensamientos del libro son hijos legítimos...» (Ortega: Misión del bibliotecario. Obras completas [Madrid, Alianza ed. en Revista de Occidente, 1983], t. V, pág. 232.)

5.° Verdad y felicidad. La dialéctica, al conducir a la verdadera ciencia, conduce también a la felicidad (276, e, 277). (Esta idea coincide plenamente con la identificación aristotélica de la eudaimonía - felicidad - con la vida teorética, en el libro x de la Ética a Nicómaco.)

Sobre el terna de fondo de la «sinfonía» - para seguir la imagen de E.Bourguet - (el amor), han ido brotando, como acabamos de ver, en concertados (y, a veces, majestuosos) acordes, casi todos los motivos esenciales del pensamiento platónico. Nada tiene ello de sorprendente si se considera que, en Platón, la filosofía, el conocimiento en su forma suprema, que es visión intelectual - por reminiscencia de una visión - de las Ideas, está movida por el amor. El ascenso erótico, que se inicia en los cuerpos bellos y prosigue a través de las almas bellas, culmina en la pura contemplación de las Ideas (de la belleza en sí). Por eso ha podido decir Landsberg: «La metafísíca de Platón es primariamente una metafísica del Eros.» (P.L.Landsberg: La Academia platónica. Traduc. Pérez Bances. Rey, de Occ., Madrid, 1926, pág. 53.) En efecto: sin la doctrina del amor no se podría entender la teoría de las Ideas, es decir, lo que esta teoría significa como explicación última «metafísica» de la realidad y como principio rector de un tipo de vida superior (el eros, como el alma, y como el filósofo, es un metaxy; pertenece a ese linaje de seres medianeros entre el mundo de las Ideas y el de las cosas, y cuya misión es poner en comunicación ambos mundos); pero, sobre todo, no se entendería en absoluto el conocimiento, la sabiduría, que en Platón - pese a su pregonado racionalismo - no es jamás frío juego racional de conceptos, fruto de una inerte curiosidad, sino necesidad vivida y lograda en el calor del entusiasmo (o endiosamiento, que es lo que propiamente significa el término enthousiasmós - recuérdese: el filósofo es un hombre «poseído por un dios»-). Ese carácter de necesidad - con su doble matiz de forzosidad y de indigencia - es algo peculiar del eros platónico (en el Banquete subraya Platón esta condición del amor, presentándolo, míticamente, como hijo de Poros - el que todo lo procura - y de Penia - la Pobreza-, que de todo ha menester); también lo es del filósofo, único, capaz de necesitar la sabiduría, la verdad, precisamente porque le faltan - como al amor le falta la belleza, hacia cuya posesión tiende, por ello, con fines genesíacos-. Y en esa común indigencia - que, al mismo tiempo, es condición para la máxima riqueza - se identifican amor y filosofía (<el amor es filósofo», establece Platón), La filosofía nace, en efecto, de ese profundo, ineludible, anhelo de trascendencia que habita en lo más recóndito del

alma humana, y que hace del hombre un ser anclado en tierra y disparando al cielo. «Para Platón - dice Zubiri-, aquel deseo (el de la Sabiduría) es un eros, un arrebato que nos saca fuera de nosotros mismos y nos transporta allende el ser. La filosofía tiene su principio de verdad en este arrebato, y nos lleva al abismo insondable de una verdad que está más allá del ser» (X.Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, Editora nacional, 1944, pág. 277).

El amor está presente en el nacimiento mismo de la filosofía, y ya antes de Platón había sido advertida esta consustancialidad, como lo prueba ese filos (amante) que entra en la composición misma de la palabra filosofía, cuya invención se atribuye a Pitágoras. Pero Platón es el primer pensador que toma plena conciencia de esta función esencial, determinante, que el amor cumple en el conocimiento, lo que, visto en otra perspectiva, equivale a decir que es el primero que ha percibido intensamente las raíces vitales de la razón. Por haber desarrollado con la amplitud y rigor intelectual que exige una auténtica filosofía el contenido de esta aguda intuición, el platonismo ha constituido una vena de inspiración permanente que, más o menos subterránea, fertiliza todo el despliegue de la espiritualidad europea y deja sentir hoy todavía su latido vivaz.

No sería difícil señalar los puntos de emersión de esta oculta corriente, a lo largo de la evolución del pensamiento occi dental, comenzando por Plotino y San Agustín. El que, a partir de este último, el mundo autónomo de las Ideas de Platón pase a ser contenido de la mente divina, y el que el eros griego sea sustituido por la charitas cristiana, no destruye el hecho que ahora subrayo, sino que más bien lo confirma. El platonismo de San Agustín debe, en efecto, estar cristianizado desde su raíz, como de hecho lo está, para ser auténtico y fecundo. «Preso en la realidad de la Iglesia - sigo citando a Landsberg - San Agustín superó el singularismo de la doctrina platónica, sin abandonar su espiritualismo. A su influencia, y a la del inmediato discípulo de Platón, Aristóteles, se debe que la filosofía europea, hasta hoy, sea en sus creaciones esenciales la continuación y transformación de los pensamientos platónicos fundamentales» (P.L.Landsberg, ob. cit., págs. 95-96).

Pero más que trazar el itinerario histórico del platonismo nos interesa ahora solamente - pues no hay espacio para más - destacar uno de los aspectos de su actualidad.

Claro está que, apenas ha saltado sobre el papel esta palabra, «actualidad», nos damos cuenta de que lo que en realidad ha saltado, con ella, es un temible problema. Porque, ¿en qué sentido puede asignarse actualidad a un pensador cuya lejanía en el tiempo nos permite abrigar la sospecha de que, como a cualquiera de sus coetáneos, no lo hemos entendido nunca, de verdad y a fondo?

El problema general expresado en esta interrogante - que implica el del sentido mismo de la historia de la filosofía - se complica más atendiendo a la condición de

clásico que Platón posee en el más puro y pleno sentido de la palabra. ¿Qué género de actualidad es, en efecto, la del clásico, habida cuenta de esa dimensión de «convencionalidad» que Ortega ha señalado como esencial a todo clasicismo?

Por último, una tercera complicación sobreviene, precisamente, por tratarse aquí del individuo Platón, es decir, de un ente histórico de los más reacios a dejarse apresar en una esquemática red de conceptos. Si no pareciera irreverencia -y, desde luego, no lo es-, diríamos, efectivamente, que hay en Platón algo fundamentalmente equívoco, huidizo tal vez, algo que nos punza, aun desde su remota lejanía, y nos fuerza a inquietud, en cuanto tomamos contacto con él. Con Platón ocurre que entusiasma y desazona, al mismo tiempo; que nos acontece descubrir en él la madurez y culminación de aspectos capitales del espíritu griego (y entonces nos advertimos satisfechos), y acto seguido sentimos que se nos sale del marco - siempre también, por lo demás, bastante «convencional» y tópico en sus imágenes usuales - de lo helénico (y entonces nos irritamos sordamente, por detrás de nuestra admiración); por, ejemplo - para citar sólo uno de los más repetidos-, Platón a veces no parece un griego del siglo iv, sino un precristiano; otras, presenta aristas de verdadera modernidad - es un decir-, en las que el perezoso lector se hiere (de esa «modernidad», más que los seudoplatónicos humanistas del Renacimiento, pueden dar testimonio Kant, los neokantianos y el mismo Husserl).

Sin entrar ahora en indagaciones acerca de este carácter bifronte que el pensamiento platónico ofrece, ¿no es este mismo de su capacidad inquietadora la mejor prueba de que Platón sigue vivo?

Pero no es posible abordar aquí esta plural problemática que la simple enunciación de la palabra «actualidad», referida a Platón, suscita. Al traerla a estas páginas, como final de esta nota preliminar, mi intención era, simplemente, hacer notar lo que sigue: en Platón encontramos la expresión superlativa de algo cuya ausencia origina, en una de sus más vastas dimensiones, ese tremendo vacío que desola la desquiciada existencia del hombre de hoy. Hallamos en Platón un paradigma del tipo de edificación humana que es capaz de producir una fe erguida y vigorosa. Nadie como Platón, en efecto, ha poseído el ímpetu y la audacia intelectual necesarios para realizar una inversión de la perspectiva común tan radical como la que él lleva a cabo al erigir el ideal - es decir, aquello que se define, justamente, por su falta de realidad - en realidad verdadera; se trata del mundo inteligible, el del Bien y la Belleza, que es igual que decir el del Ser y la Verdad; un mundo eterno, inmutable, y que cae allende toda limitada y caduca realidad de experiencia. Con lo cual, de un lado, el mundo de las cosas, el que nos rodea, queda descalificado en cuanto pretensión de realidad y adquiere un cierto carácter «fantasmal», esto es, de mera copia o imagen refleja, como las que aparecen en el espacio virtual de los espejos, o también - según el mito de la caverna-, como un mundo de sombras; pero, por otra parte, en cuanto partícipe del valor y del ser absolutos del mundo de las Ideas, cobra una dignidad que seguramente no tiene en concepciones menos idealistas.

Para llegar a una actitud semejante se necesitan enormes dosis de ese amor y de ese entusiasmo (términos genuinamente platónicos, que pueden entenderse como una perenne aspiración hacia lo mejor y un estado de elevación y enriquecimiento del alma originado en aquélla) que tan vivamente centellean a lo largo de todo el Fedro.

Ahora bien, el hueco de ese amor, el socavón de ese entusiasmo en el alma del hombre actual es lo que denominamos «angustia vital» y «desesperación».

La lectura de Platón constituye, en grado superior, quizá, a la de cualquier otro clásico -y del modo de serlo Platón habría mucho que hablar--, una enérgica invitación a la fe en los destinos humanos, a la alegría creadora de la vida, y también, a una alentadora esperanza de salvación de lo mejor que hay en el hombre. He ahí donde hay que buscar la última clave de su aleccionadora actualidad.

Y sin embargo...

Platón: *El Banquete*

En tres de sus diálogos - el Lysis, el Symposion (Banquete) y el Fedro - trata Platón el tema del amor (eros), de importancia tan capital en su filosofía. El Lysis, diálogo de juventud - aunque no ha faltado quien pretenda aproximarlo cronológicamente al Banquete-, del grupo de los llamados menores, no hace más que esbozar el asunto, y no hay en él, nada esencial que no haya sido después ampliamente desarrollado en los otros dos espléndidos exponentes de la madurez intelectual de Platónt. Se encuentra, por tanto, plasmada en ellos la doctrina completa del amor platónico. En el Fedro el tema del eros se difunde y entremezcla con otros - el alma, la belleza, la teoría de las ideas, la retórica, la dialéctica, etc.-, con los que, sin embargo, aparece conexo en esencial constelación. En el Banquete, por el contrario, es abordado en forma exclusiva y directa, constituyendo su motivo único: se trata, en efecto, de que los invitados de Agathón, que celebra con un banquete su primer triunfo como poeta trágico, pronuncien un elogio (encomion) del amor. Parece que el encomion, que primitivamente era un canto, es decir, un género lírico, había pasado en tiempos de Platón a constituir un género retórico, y los convidados más notables - Fedro, Pausanias, Eryxímaco, Aristófanes-, y el propio anfitrión, hacen sendos discursos, a cuyo sentido verbalista, de orientación sofística, opondrá Sócrates en el suyo - es decir, en el de Diotima - la inspiración de la retórica de la verdad (vid. Fedro, 261). Termina el diálogo con la inesperada irrupción de Alcibíades, ebrio, en la sala del banquete, quien, exhortado a hablar a su vez, en lugar de hacer el elogio del amor, prefiere hacer el de Sócrates. Aunque aparentemente esta intervención última rompe la unidad del tema, en realidad no es así. Por el contrario, como ha visto muy bien L.Robin, el discurso de Alcibíades «es una transposición concreta del asunto principal: el Sócrates a quien Alcibíades rinde el tributo que se le debe (217, e, 220, d) es la total imagen del Amor. Además, el elogio de Sócrates es una ilustración de la idea de que el Amor es filósofo (204, a, b)». (L.Robin, Noticia, pág. CI.)

Con esta presentación del asunto se procura Platón una magnífica coyuntura para ejercitar sus excepcionales dotes de escritor. Cada discurso es una soberbia parodia estilística, descollando, quizá, entre todos, el de Aristófanes. Mención aparte merece la fogosa peroración de Alcibíades borracho, trozo literariamente antológico, donde la gracia, el brío y la agilidad de la pluma de Platón alcanzan una de sus expresiones culminantes. La armonía del conjunto, fraguada sobre esta trama de deliberados y audaces contrastes, hace del Banquete uno de los más bellos diálogos del elenco platónico (modelo perdurable, como es sabido, de infinidad de imitadores, y especialmente de los Trattatisti d amore del Renacimiento).

E.Bourguet ha comparado el Fedro con una sinfonía. Esta misma imagen conviene, tal vez en grado superior, al Banquete. Su rigurosa unidad temática hubiera hecho temer el riesgo de monotonía en autor menos avanzado a la depurada orquestación; pero Platón

extrae precisamente de esta circunstancia sus más difíciles y exquisitos recursos, y modela con arte supremo unas «variaciones» que convierten la obra entera en pura delicia melódica. En la primera parte, formada por los discursos de los comensales más arriba citados, el tema se mueve en amplias y graciosas ondulaciones - los diferentes discursos-, cada una de las cuales se integra a su vez en una estructura rítmica de variaciones menores. El ritmo envolvente, el de la vasta ondulación, arranca en sordina con el convencional discurso de Fedro, para elevarse y destellar pasajeramente en la diestra composición sofística de Pausanias; nuevamente desciende con Eryxímaco, el médico, a su más bajo nivel de opacidad, para erguirse después, chispeante, y tremolar, más vivaz y airoso que nunca, con el ingenio de Aristófanes. Cierra este primer tiempo una nueva «caída», pero esta vez disimulada, con reprimida ironía, bajo un brillante ropaje: el «sabio» y artificioso elogio de Agathón, donde éste hace gala a la par de su consumado métier poético y de una sorprendente insustancialidad.

Toda esta primera parte del diálogo, pese a su aire de divertimento, es, sin embargo, una concienzuda, meticulosa, «preparación» de la segunda, constituida por la intervención de Sócrates. Es de notar que en el Banquete Platón ha preferido a la característica conversación socrática, tejida con preguntas y respuestas generalmente concisas y aguzadísimas, la forma oratoria de una yuxtaposicíón de discursos - procedimiento empleado también parcialmente en el Fedro-. Sin entrar en un examen de las razones que pudieron haber impulsado a Platón en la elección de esta modalidad formal - no se olvide, a este respecto, que la sofística (arte esencialmente retórico) aún estaba viva, y que uno de los motivos más decisivamente eficientes del pensamiento platónico, y de la acción socrática en general, consistió en el esfuerzo por rescatar a la filosofía de los falsos derroteros por donde los sofistas pretendían conducirla y en retrotraerla al horizonte de la verdad de donde aquéllos la habían desviado-, observemos que no se pierde con ella, sin embargo, la sustancia dialéctica del método platónico, la cual radica en el enfrentamiento de opiniones, con la finalidad de superarlas en un saber que no sea ya mera opinión (doxa), sino verdad (alétheia). Ahora bien, los diferentes dicursos o elogios que preceden a la intervención de Sócrates representan otras tantas opiniones sobre el amor; es más: todo hace pensar que se trata de un repertorio histórico cuidadosamente seleccionado. Platón gradúa hábilmente los efectos de todos estos discursos, de manera que la intervención de Sócrates alcance - por virtud, sobre todo, de contraste - su plena eficacia. Por ejemplo, hace que aparezcan en ellos algunas ideas aprovechables - ya expuestas en el Lysis-, pero mezcladas arbitrariamente con otras o desarrolladas siguiendo caminos extraviados, es decir, no filosóficos. Sócrates recogerá esas ideas y mostrará el tratamiento que necesitan para hacerlas rendir toda su potencia germinativa.

Así, pues, la palabra de Sócrates eleva el tema inmediatamente a un plano superior y, sobre todo, lo transporta a un orden intelectual radicalmente diferente. Frente a la vaciedad de los discursos precedentes, que parecen agotarse en puro virtuosismo verbal;

frente al fárrago de erudición fría y desmedulada; frente al frívolo exhibicionismo que caracteriza este modo de entender la función del logos - atento sólo a su mera virtud suasoria y despegado de todo interés por la verdad, es decir, por el ser de las cosas mismas-; frente a la seudosabiduría, en suma, puesta en vigencia peligrosamente por todo el movimiento sofístico, y tan maravillosamente «mimada» en todo ese primer tiempo del diálogo, Platón levanta de pronto, con la palabra de Sócrates, tan cortés y mesurada como cargada de profunda intención, tan rica de humor y de sentido humano como henchida de responsabilidad, la voz grave y segura de la sabiduría auténtica, esto es, de la filosofía.

Sócrates, en efecto, apenas aplacado el gárrulo coro de admiraciones que ha suscitado el especioso y florido elogio de Agathón, se excusa «humildemente» de pronunciar el suyo, por no encontrarse capaz de competir con los demás, y especialmente con el último. «Yo creía tontamente - dice - que es menester decir la verdad (deín talethé légein) acerca de lo que se elogia, y que esto era lo fundamental» (188, d). Pero, por lo visto - viene a agregar-, no es así, y lo que importa en un elogio es acumular alabanzas híperbólicas, atribuyendo a lo que se elogia todo lo más grande y bello que se pueda encontrar, sin preocuparse de si, en realidad, le conviene o no. Ahora bien, Sócrates no sabe, pronunciar este género de elogios; no es ésta su manera. Si Fedro - el promotor del coloquiocree que puede tener interés para los circunstantes escuchar palabras inspiradas en el interés por la verdad (Talethé legómena akúein), hablará con gusto y a su modo, sin preocuparse mucho por la forma. Si no, se callará, pues su torpeza para la oratoria encomiástica al usó resultaría risible junto a la destreza de sus antecesores.

Invitado a hablar como juzgue que debe hacerlo, Sócrates inicia su discurso -y con él lo que podríamos llamar el «segundo tiempo» del Banquete - en tono menor, conversacional (si bien agudamente orientado desde el primer momento, siguiendo sus peculiares normas metódicas, hacia la esencia de aquello de que se habla - en este caso, del eros-). E inmediatamente, como se ha dicho antes, el tema comienza a ganar altura y, gradualmente, un pathos de gravedad, que contrasta con el aire lúdico y superficial de toda la primera parte. Mediante este contraste consigue Platón que el motivo central de su obra alcance ahora toda la vibración y el destacado relieve que su importancia exige. Contribuye también a ello el hecho de que el propio Sócrates refiera sus palabras a un personaje familiarizado con las cosas sagradas: a una sacerdotisa. Con este recurso técnico logra Platón la máxima perspectiva de lejanía, de misterio y reconditez, de remoción al horizonte de lo divino, para su tema. Nótese que éste ha ido quedando confinado en el fondo de una serie de círculos concéntricos, especie de recintos lógicos que hay que ir franqueando mentalmente. Lejos de abordar la cuestión en forma inmediata, Platón busca un narrador: Apolodoro. Hasta aquí no hay novedad en el procedimiento, empleado también en otros diálogos. Pero lo que cuenta Apolodoro es a su vez el relato que a él le hizo Aristodemo, uno de los asistentes al banquete de

Agathón. Aristodemo, por su parte, refiere lo que contó Sócrates. Y, finalmente, Sócrates narra lo que a él le reveló Diotima, la sacerdotisa. Ahora bien, Diotima, fuente originaria del relato, es ya un personaje que, no sólo no está presente, sino que, además, es desconocido para todos los comensales. Sócrates dice que era de Mantinea, y menciona cierto sacrificio realizado por ella y que tuvo como efecto la conjuración de la peste de Atenas por un plazo de diez años. Estos concisos datos han hecho suponer a muchos que se tratase de un personaje histórico - como lo son los demás que en el diálogo figuran-. Sin embargo, es mucho más probable que se trate de una ficción. En primer lugar, porque esta hipótesis está mucho más acorde con esa finalidad - la remoción del temaque Platón parece perseguir tan, empeñadamente, que la de una Diotima histórica. Pero, además, por otra razón más concreta y, a mi juicio, casi decisiva -y que precisamente, se apoya en esos mismos «datos» que se esgrimen para hacer valer la historicidad, de Diotima-: en efecto, Sócrates presenta a Diotima como una persona desconocida para todos los presentes - «una mujer de Mantinea»-, segun se indica más arriba. Ahora bien, no es de todo punto inverosímil que ninguno de los asistentes al banquete de Agathón - todos figuras preeminentes de la intelectualidad ateniense, y a quienes, por tanto, debemos suponer mejor informados que nadie de las cosas atinentes a la vida de la ciudad - tuviese noticia de un personaje a quien se considera protagonista de un hecho tan importante como es el aplazamiento por diez años de la peste de Atenas?' Los datos concretos que Sócrates ofrece sobre Diotima no tendrían, entonces, otra significación que la de un recurso normal en la creación de personajes literarios. Pero, dejemos ahí la cuestión, demasiado especial para ser tratada en este lugar, y volvamos a lo que ahora nos interesaba hacer notar, a saber: cómo, el discurso de Diotima queda envuelto en el relato de Sócrates, éste en el de Aristodemo, y el de Aristodemo en el de Apolodoro.

Con semejante dispositivo - parecido al de esas cajas chinas que van metidas unas en otras - el tema erótico, replegándose sobre sí mismo y absorbiendo hacia su centro la expectación del lector, adquiere al fin en Diotima esa sonoridad trascendente y solemne - sobrenatural - que Platón deseaba precisamente hacer oír, y que sin todo ese ingenioso artilugio técnico, no hubiese podido seguramente hacer perceptible. Adviértase que todavía el contenido del discurso de Diotima sigue manteniendo esta estructura regresiva y centrípeta. Por una parte, en efecto, utiliza como medio expositivo el mito - a cuya función metódica usual en Platón se superpone aquí esta segunda función de alejamiento e impersonalización de la doctrina-; por otra parte, postula, para entender en las cosas del eros, una iniciación que comprende una serie de grados, al final de los cuales solamente se llega a la revelación de lo bello en sí, objetivo último de todo el proceso. Sólo entonces, vista a esta luz, aparece la otra faz - la positiva - de todo este aparato formal montado por Platón: la regresión temática es, en realidad, mirada desde sus resultados, una educción progresiva y elevadora.

Con esto, parecería terminado el diálogo. No obstante, queda todavía un únale, en modo alguno innecesario: el impetuoso e inspirado allegro de la intervención de

Alcibíades. Además de las razones alegadas por L.Robin para considerar esta última parte como rigurosamente articulada en la unidad temática del Banquete - recuérdese que Robin la interpreta, muy justamente, como una transposición y una ilustración de la doctrina del amor-, hay otras que justifican igualmente su presencia aquí. Y, ante todo, lo que el discurso de Alcibíades representa como reivindicación de Sócrates - o, dicho en otra forma, como desagravio de la filosofía. Sócrates había quedado voluntariamente oscurecido, oculto tras la máscara de Diotima. Por otra parte, sus palabras no han llegado al fondo del espíritu de sus oyentes. Se alaba cortésmente su exposición, pero pronto se alza la voz de Aristófanes en son de protesta o de réplica. Positivamente, Sócrates se encuentra, solo, entre hombres de mente deformada por los hábitos viciosos de la falsa sabiduría. Son almas envenenadas por la brillante seducción de la doxa - en su doble significado de opinión y de gloria o fama-, incapaces de instalarse en el recinto austero y solitario de la verdad, desde el que Sócrates les habla, en el que, inútilmente - él lo sabe muy bien-, les invita a entrar. No importa. Sócrates «está de vuelta». Y nada violentará su humana afabilidad ni logrará perturbar su serena posesión de sí mismo; Pero nada, tampoco, será bastante para hacerle silenciar la verdad. El sabe que las prédicas en desierto, y más aún las dispensadas in partibus infidelium, a la larga, resultan fecundas. Ahí está, para confirmarlo, el sentido misional de su vida entera, incluido su último acto: el de su muerte. Ahí está también su espléndida herencia intelectual, Pero ahora se encuentra solo, en medio del bullicio del festín y de la palabrería de los convidados. Esta soledad última del pensamiento, de la filosofía, encuentra, simbólicamente, su expresión material al fin del diálogo. La imagen es de una belleza impresionante, embebida de melancolía y no exenta de un oculto patetismo. Después de la intervención de Alcibíades hay una segunda irrupción de alegres trasnochadores en la sala del banquete, y el vino corre ya sin medida, en medio de una algazara general. Los más sobrios - Fedro, Eryxímaco-se marchan; los demás van cayendo vencidos por el sueño y la embriaguez. Cuando Aristodemo - el testigo narradorabre los ojos, va a despuntar el alba. Ya cantan los gallos, y sólo quedan despiertos Sócrates, Aristófanes y Agathón, - la filosofía, la comedia y la tragedia-, que se van pasando en rueda la copa colmada. Conversan aún - Sócrates intenta inculcarles la idea de la profunda unidad del hombre-, pero las cabezas de sus dos interlocutores se inclinan ya, llenas de niebla, y. pronto sucumben también al sueño. Platón no lo dice, pero nosotros nos lo figuramos irresistiblemente: Sócrates, solo en la hora indecisa del alba, debió lanzar sobre el báquico campo de batalla, sembrado de muertos, una mirada honda y desprovista, por una vez de toda ironía. Platón dice, sencillamente: «Sócrates, después de haberse sumido en el sueño los otros, se levantó y se fué, siguiéndole Aristodemo, como de costumbre.»

En esta escena vemos una simbolización plástica del sentido del diálogo entero. El sueño físico de los comensales no es más que una alusión al sueño espiritual de su vida. Ya Heráclito había hablado del sueño de los que viven en su mundo particular (es decir, en la doxa), y de la vigilia de los que comulgan en el nus (órgano de la verdad). Ahora bien, ninguno de los asistentes al banquete comulga con Sócrates en verdad (a no ser

Aristodemo, su ferviente seguidor; pero éste no es allí más que una presencia muda; Platón le deja al margen del drama intelectual que allí se representa; su papel es puramente de testigo fiel).

Faltaba, pues, una voz que sacase la figura de Sócrates de esa oscuridad y aislamiento espiritual en que ha permanecido a lo largo del diálogo, haciendo resplandecer su ejemplar significación precisamente en relación con el tema del eros, y ninguna más apropiada para esta fin que la de Alcibíades borracho. Su condición de familiar del círculo socrático y su posición política, preponderante a la sazón de Atenas, unidas a su ocasional estado de embriaguez, le permitirán hablar de Sócrates ante aquel frío y distinguido concurso con entusiasmo e insolencia, al mismo tiempo. Es una ola cálida y desordenada de elocuencia la que invade y agita de pronto aquel ambiente convencional, aquel aire parado de elegante reserva. ¡Hacer un elogio de amor! ¡No, no! Él hará el elogio del propio Sócrates. Y este elogio resultará ser una paráfrasis apasionada y en vivo de la serena exposición teórica sustentada por el maestro. Resultará que la figura de Sócrates refleja los rasgos esenciales de la del propio Eros: que su conducta traduce el peculiar comportamiento de éste. La concordancia es perfecta, y Platón muestra con ella cómo su filosofía - centrada metódicamente en el amor - ha brotado de un modo natural tanto de la doctrina como del ejemplo viviente de Sócrates, en una de las versiones históricas más originales y felices de, lo que puede ser la plenitud de un discipulado filosófico.

La teoría platónica del amor, en el Banquete, se encuentra íntegramente contenida en la intervención de Sócrates. Veámosla, reducida a su trama esencial de conceptos:

Comienza Sócrates aprobando el metódico exordio de Agathón: 1.°, determinar la esencia del amor; 2.°, exponer cuá les son sus obras (199, c). Después, en rápido ataque típicamente socrático, hace reconocer a Agathón: LO, que el amor es amor a algo; 2.°, que desea aquello de que es amor; 3.°, que necesariamente lo desea y ama en tanto que no lo posee (no se puede desear lo que ya se posee, a no ser para el futuro, en el cual es claro que no se posee todavía); sólo se puede desear, pues, lo que no se tiene en el momento presente, lo que no se identifica con uno mismo, aquello de que actualmente se está desprovisto. Por tanto, Agathón no sabía lo que decía al afirmar, por una parte, que el amor lo es de lo bello y no de lo feo, y, por otra, que el amor mismo es bello. Si, en efecto, ama la belleza, deberá estar desprovisto de ella, según lo que se acaba de conceder. Por otra parte, puesto que lo bello se identifica con lo bueno, también el amor, por las mismas razones, deberá estar desprovisto de la bondad. (199-201, d). A continuación refiere Sócrates su presunta conversación con Diotima, poniendo en boca de ésta toda la parte positiva de la doctrina.

Si el amor no es bello ni bueno, ¿será feo y malo? Ciertamente, no. El no ser bello ni bueno no implica necesariamente el ser feo y malo, como el no ser sabio no implica

necesariamente el ser ignorante. Entre belleza y fealdad - bondad y maldad-, como entre sabiduría e ignorancia, hay un término medio, y este es, precisamente, el caso del amor. El amor, en efecto, no es bello ni feo - bueno ni malo-, sino un intermediario (ti metaxy) entre lo uno y lo otro (201, e; 202, a y b). Por ello, no ha de considerársele, como hace la opinión común, «como un gran dios», ya que no puede negársele a los dioses la belleza y la bondad. No es, pues, un dios, pero tampoco un mortal, sino «un gran demonio», (daimon megas), es decir, nuevamente un metaxy, un intermediario entre los mortales y los dioses. Esta es la condición de los daimones: servir de enlace y comunicación entre los dioses y los hombres, llenando así el vacío, que, en su defecto, habría entre ellos, y contribuyendo de este modo a la unidad del todo, de la realidad (202, e, 203, b). (No será necesario recordar aquí el nexo esencial de estos conceptos con la significación del famoso demonio de Sócrates.)

Explica después Diotima el conocido mito del nacimiento de Eros, hijo de Poros (la Riqueza) y de Penia (la Pobreza), y concebido durante el festín olímpico con que los dioses celebraban el nacimiento de Afrodita (203, b, c). En cuanto hijo de Penia, Eros es indigente, y no es ni delicado ni bello, sino rudo, desaliñado y sin hogar, como un vagabundo. Pero, en cuanto hijo de Poros, persigue sin descanso todo lo que es bello y bueno, es viril, acometedor, astuto, pródigo en invenciones y recursos; «pasa toda su vida filosofando»; es «brujo, mago, sofista» 3. En virtud de esta doble herencia, tan pronto se le ve floreciente y vivaz como agotándose y muriendo para renacer nuevamente con igual rapidez y pujanza; todo en él es dinamismo, los beneficios obtenidos con sus inagotables recursos tan pronto son adquiridos como dispendiados, de modo que nunca está en completa indigencia ni en completa opulencia (203, b; 203, e). Esta condición medianera se manifiesta en toda su naturaleza y atributos. Así, se halla en el punto medio entre la sabiduría y la ignorancia, lo cual caracteriza, justamente, a la actitud filosófica, al filósofo. «Porque ningún dios filosofa, ni desea llegar a ser sabio; pero tampoco los ignorantes filosofan ni desean hacerse sabios; pues la desdicha del ignorante consiste en que, no siendo bello, bueno ni prudente, cree serlo cumplidamente; por tanto, no creyéndose desprovisto, no puede desear aquello que piensa no serle menester poseer» (204, a). No siendo, pues, los sabios ni los ignorantes los que filosofan, es claro que sólo lo harán los intermedios entre ambos, y uno de ellos es el Amor. Es, en efecto, necesario que el Amor sea filósofo, pues, como se ha dicho, anhela lo bello, y la sabiduría (sophia) está entre las cosas más bellas que existen.

Todo este preludio lógico-mítico viene a desembocar en la siguiente conclusión: el amor es la tendencia, anhelo o deseo de la posesión perpetua de lo bueno. 1.°, el amor tiene como objeto propio lo que es bueno. 2.0, no se ama lo bueno, sin más, sino su apropiación o posesión. 3.°, no la posesión simpliciter, sino para siempre (260, a). Con estas precisiones prepara Platón su definición central del amor: afán de engendrar en la belleza, según el cuerpo y según el alma (206,b). Esta es, en efecto, la traducción de los anteriores conceptos a otros más próximos al núcleo esencial que se busca. En todo

hombre hay una fecundidad potencial - según el cuerpo y según el alma - que tiende a actualizarse, y esta tendencia se agudiza al llegar a cierta sazón de la vida. Ahora bien, dicha tendencia a engendrar no se puede realizar sino en lo bello, porque hay en ella algo de divino, y entre lo feo y lo divino hay discordancia, mientras que existe concordancia entre lo divino y lo bello.

En la fecundidad y en la procreación hay que ver también un carácter de inmortalidad en el ser mortal que es el hombre. Pero la posesión perpetua del bien y el deseo de inmortalidad se enlazan de modo necesario. De ahí esta nueva conclusión: que el objeto del amor es también la inmortalidad (207, a). En el amor, la naturaleza mortal tiende a inmortalizarse, a perpetuarse, y esto sólo puede lograrlo mediante la generación. Y así ocurre, tanto en lo corpóreo como en lo espiritual; este sentido tiene desde la generación animal hasta el deseo de gloria imperecedera que guía al hombre en su múltiple actividad creadora. Pero la fecundidad del alma es muy superior a la del cuerpo, y se manifiesta, sobre todo, en obra de pensamiento, como son las de los poetas e inventores de toda especie, y, sobresaliendo entre todas, en las del legislador (cuyas virtudes o facultades son la «prudencia y la justicia» - sofrosyne kai dikaiosyne-). Las personas dotadas de esta fecundidad según el alma préndanse también de las almas bellas - más que de los cuerpos - y se esfuerzan por conducirlas hacia su máxima perfección, desarrollando en ellas todas sus posibilidades latentes (es la idea del amor como una paideia o actividad formativa)4. Estos hijos - las obras del espíritu - son más amados y contribuyen a la inmortalidad, mucho más que los de la carne. ¿Quién no pospondrá toda descendencia carnal a la que un Homero o un Hesíodo lograron en su obra? ¿A quién le han procurado sus hijos humanos una inmortalidad y una gloria comparables a las que a un Lycurgo y a un Solón les deparó la creación de sus sabias instituciones?

En este punto sobreviene un nuevo giro estilístico, que corresponde, a la culminación del tema. Hasta ahora ha hablado Diotima - es decir, Sócrates, es decir, Platón - en tono más o menos llano y familiar (aunque ya su discurso ha tomado vuelo desde que comenzó a hablar de la fecundidad espiritual). Pero desde este momento empiezan a sonar palabras de alta tensión: «misterio», «iniciación», «revelación». Este crescendo, con el que finaliza el discurso de Diotima, encuentra su cima en la revelacion de lo bello en sí (acató to kalón), o, más literalmente, según la traducción propuesta igualmente por Zubiri, de lo bello mismo.

Hay, en efecto, una vía a seguir para llegar a la contemplación de «lo bello mismo», un «camino recto». Pero el encontrarlo requiere una «iniciación» pues las cosas superiores del amor son un «misterio». Constituye esta iniciación un ascenso erótico, que se realiza a través de los siguientes grados:

Primero - e ínfimo-: el amor a la belleza corporal (que comprende dos momentos: amor a un cuerpo bello determinado y amor a la belleza corpórea en general).

Segundo: amor a la belleza de las almas, es decir, a la belleza moral (que encuentra su expresión en los quehaceres y en las reglas de conducta de los hombres).

Tercero: amor a los conocimientos. (En este grado el amor se desprende ya de la servidumbre de los seres humanos concretos).

Cuarto, y supremo: amor a lo bello en sí, que se ofrece de súbito cuando se ha recorrido adecuadamente el camino anterior en todas sus etapas.

Es como una revelación de algo «maravilloso» (thaumastón), a lo cual se ordenan, como a su fin, todos los grados anteriores.

Esta belleza superior es, en una palabra, la Idea misma de lo bello (210, a, 210, e).

Platón, por boca de Diotima, enuncia los caracteres propios de esa belleza en sí, que no son otros que las propiedades ontológicas del mundo de las Ideas. Esa belleza, en efecto, es eterna (aeí on), inengendrada e imperecedera, sin aumento ni disminución; además, no es bella en este punto y fea en el otro, ni bella ahora y fea luego, ni bella en un cierto respecto y fea en otro, ni bella aquí y fea en otro lugar (como si fuese bella para alguien y fea para otro); por otra parte, no es susceptible de representarse con un rostro o con manos, o con cualquier otro atributo corporal, ni tampoco como una cierta «razón» (logos) o ciencia (episteme), ni como existiendo en algún sujeto (por ejemplo, en algún viviente, o en la tierra, o en el cielo o en cualquier otro lugar), sino que hay que representársela como siendo en sí y por sí misma, como una esencia o forma eternamente idéntica a sí misma (autú monoeides aeí), y de la cual participan todas las demás cosas bellas, sin que, por lo demás, la generación ni la destrucción de éstas afecten para nada a lo bello mismo (211, a, b).

No hay lugar aquí para detenerse a considerar de qué manera esta teoría del amor expuesta en el Banquete se complementa con la del Fedro. En realidad, más que de una complementación, se trata de dos exposiciones diferentes de una misma y única concepción. Los puntos fundamentales de la doctrina coinciden en ambas, si bien varían considerablemente sus líneas de desarrollo. Indiquemos, sin embargo, que mientras en el Fedro la teoría del amor se completa con la del alma, en el Banquete se integra con la del filósofo, cuya imagen se nos ofrece brillantemente iluminada en el retrato de Sócrates trazado por Alcibíades. Estas dos realidades --el alma y el filósofo - gozan de la, misma condición intermediaria que el propio eros, son también metaxy, y es en ellas donde la misión de aquél se hace metafísicamente posible y encuentra, en definitiva, su cumplimiento. Aunque no fuera más que en virtud de esta íntima vinculación, y prescindiendo ahora de cuestiones cronológicas que, como dije, se han revelado hasta el día insolubles, habría de reconocerse la profunda afinidad existente entre el Fedro y el Banquete, como se ha reconocido - en este caso casi con unanimidad, gracias a su

patente proximidad en el tiempo - la que existe entre el Banquete y el Fedóns (cuyo tema es, como se sabe, la inmortalidad del alma).

En el Fedro el amor aparece, primordialmenie, bajo la especie de una forma de «locura» (manía), pero de una locura que tiene carácter divino. Ahora bien, «es más hermosa la locura, que procede de la divinidad, que la cordura, que tiene su origen en los hombres» (Fedro, 244, b). Platón elabora allí en unas cuantas páginas el más hondo y bello «elogio de la locura» -y especialmente de la «locura de amor» - brotado de pluma humana. Postulada por esta idea surge la teoría del alma, representada en el mito del tiro alado. «Nosotros, por nuestra parte, hemos de demostrar... que los dioses se proponen la máxima felicidad de aquellos a quienes conceden tal locura. La demostración no convecerá sin duda a los habilidosos, pero convencerá a los sabios. Es preciso, pues, en primer término, comprender la verdad sobre la naturaleza del alma, tanto divina como humana, viendo sus afecciones y operaciones» (Fedro, 245, b, e). Ahora bien, «el principio de la demostración», anterior a la narración mítica, y exigido a su vez por ella, consiste en dejar establecido que la esencia del alma y su misma noción «es la inmortalidad» (Id 245, c, d, e). Sobre este principio - que se orienta en el Fedro hacia la preexistencia del alma, y que hace, por tanto, pendant con el tema del Fedón, donde se trata de su supervivencia-- se erige la figuración mítica, que destacará la presencia y juego en el hombre de dos fuerzas de signo opuesto (los dos corceles del carro alado): una que tiende a llevarlo hacia lo alto - que es la función propia del ala - y otra que tira de él hacia abajo. La primera lo impulsa hacia todo lo que es noble y valioso, hacia lo divino, como dice Platón; la segunda tiende a precipitarlo en tierra, a encadenarlo al sepulcro del cuerpo (Id. 150, e). Es la eterna lucha del hombre consigo mismo, en la que Platón simboliza la esencia misma de la vida - de esta vida-. Pero el alma, que en otra vida anterior a ésta formó en el cortejo de los dioses, y pudo contemplar en él la belleza en sí -lo bello mismo-, puede ahora recordarla, estimulada por la visión de lo bello sensible en los cuerpos (primer grado de la iniciación erótica del Banquete); es para esta reminiscencia, justamente, para la que es menester la elevación reveladora del eros. El ascenso erótico del Banquete tiene así su correspondencia en el mito del carro alado de Fedro. Se llega en ambos a análogos resultados: el eros es un impulso o fuerza ascensional que tiene su último término en la contemplación del mundo inteligible de las Ideas; su sentido es el de una liberación de lo sensible y corpóreo, y ésta se realiza mediante la forma suprema de conocimiento -la filosofía-, cuyo órgano es el nus. Por otra parte, esta elevación intelectual lo es también en el orden del valor, de modo que la vida filosófica, movida por la fuerza del amor, es una especie de comunión en el Ser, el Bien y la Belleza. Finalmente, el amor es misterio; pone un temblor religioso en la vida del hombre y le permite trascender al plano de lo divino. Este carácter trascendente del amor platónico tuvo gran repercusión en el neoplatonismo y, a su través, en el pensamiento cristiano, si bien aquí hay un cambio total de perspectiva determinado por el descubrimiento de los nuevos y genuinos valores que el cristianismo trae consigo y pone en vigencia. Y, en primer lugar, el valor mismo del amor, que de ser eros pasa a ser

agápe y, sobre todo, charitas, algo totalmente desconocido para el mundo griego. Platón establece, como hemos visto, que el amor no es bello ni feo, bueno ni malo, sino un intermediario; su misión es ponernos en contacto con el mundo de los valores - que es el de las Ideas-, pero él mismo no es sujeto de valor. Para el cristiano, en cambio, es el amor mismo el sujeto y portador del supremo valor. «...La cuestión - dice Scheler - es ante todo ésta: ¿Hay un amor al bien mismo? He aquí - como he mostrado en otra parte - el gran punto de inflexión en el camino de la idea antigua del amor a la cristiana. Según aquélla, hay un amor al «bien>,; según ésta, es el amor quien porta el valor «bueno» en el más primitivo de los sentidos.» (Max Scheler, Esencia y formas de la simpatía - traducción de J.Gaos-, Losada, Buenos Aires, 1943, pág. 231.)

Copio, para terminar, unas palabras de mi maestro Zubiri (en Naturaleza, Historia, Dios, pág. 277), que expresan vigorosamente la definitiva importancia del tema del amor para la filosofía: «En realidad, cruza el mundo socrático un atroz estremecimiento: ¿es lo último de las cosas su ser? La raíz de lo que llamamos cosa, ¿es «anhelo», o bien, «plenitud»; es eros, o bien enérgeia? Si se quiere continuar hablando de amor o de deseo, ¿es el amor un «arrebato» (manía) o, más bien, «efusión» (agápe)? Vemos asomar por aquí todo el drama ulterior de la filosofía europea. En estas interrogantes se encierra, desde luego, la cuestión radical de la filosofía.»

DATOS BIOGRÁFICOS DE PLATÓN

Platón nació en Atenas en el año 428 (o 427) a.C., al comienzo de la guerra del Peloponeso. Perteneciente a una familia aristocrática, estrechamente emparentada con Critias, se encuentra situado en el seno de la nobleza griega, y esta circunstancia, unida a su linaje y a su propia inclinación juvenil, le mueven a tomar parte activa en la política. Primeramente interviene en la vida pública bajo el gobierno de los Treinta Tiranos, entre los que figuran algunos de sus familiares, pero desiste decepcionado por los abusos de poder que aquéllos cometen; más tarde, al restaurarse la democracia, vuelve a actuar, pero esta vez, la condena y muerte de su maestro, Sócrates, en el año 399, le obligan a apartarse, lleno de amargura; el interés por la política, no obstante, continúa preocupándole, y en su viaje a la Magna Grecia cree encontrar el momento adecuado para volver a ella, merced a las relaciones que entabla con los Dionisios en Siracusa y a su amistad con Dión, pero vuelve a fracasar, esta vez con peligro de su vida. La política, sin embargo, sigue inquietándole, y aun cuando, de vuelta a Atenas, después de sus viajes, se consagra, hasta su muerte, a la enseñanza y a la investigación, trasciende a sus obras aquella preocupación que se advierte en el Gorgias - en el ataque que dirige a los fundadores de la democracia ateniense-, cobra plena corporeidad en La República, y se mantiene viva en Las Leyes, cuya elaboración termina al final de su vida (año 347 a.C.).

Como lugar para sus enseñanzas comenzó a utilizar Platón (en 387) el Gimnasio de

la Academia, ante las puertas de Atenas. Allí explicó filosofía y matemáticas, hasta que adquirió el jardín que consagrara a Academo en el camino de Eleusis, y que, en lo sucesivo, constituyó la sede de su escuela. En la Academia - que pudiera considerarse como la primera Universidad - recibieron sus enseñanzas numerosos jóvenes llegados a toda Grecia, que ocuparon más tarde posiciones directivas en la vida espiritual de la nación, y la influencia de Platón gravitó - a través de ellos - sobre la evolución de todo el pensamiento griego.

Las obras literarias de éste, comprendidas en treinta y seis diálogos, se han conservado hasta nuestros días. De entre ellos, merecen especial mención Laques, Eutifrón, Protágoras, Fedón, El Banquete, Fedro, Menón, Teeteto, Parménides y los que integran La República.

Aristóteles: *El libro X de la Ética a Nicómaco*

(Es este un trabajo escolar de los veinte años, realizado para la clase de Ética de don Manuel García Morente, en la Facultad de Madrid. Se inserta aquí para que la voz de Aristóteles no falte en este libro. Su carácter ceñidamente expositivo le confiere un matiz hasta cierto punto neutro, permitiéndole con ello rendir su parte de utilidad informativa, sin disonar demasiado agudamente del conjunto.)

El libro X de la «Ética a Nicómaco» es cifra y resumen del pensamiento moral de Aristóteles, y a la vez culminación y acabamiento del mismo. Es por ello, quizá, por lo que la profusión de problemas principalísimos es incesante a lo largo de sus capítulos, lo cual produce una especie de vértigo al asomarse a él por primera vez.

Las propiedades temáticas del pensamiento aristotélico y el carácter de cerrado sistema en que sus conceptos se organizan dentro de la totalidad de su obra, hace de cada uno de sus términos característicos la punta del hilo que invita a desarrollar el largo ovillo de su pensamiento, saltando incluso las lindes de la pura especulación moral y siguiendo por el ancho espacio de su metafísica.

Precisamente este rasgo totalitario del pensamiento de Aristóteles nos da ocasión para subrayar el ámbito en que se mueve su especulación moral. ¿Hasta qué punto puede decirse que la investigación moral de Aristóteles constituye algo específicamente distinto del resto de su investigación filosófica?

Se ha señalado muchas veces el carácter orgánico que el Universo adquiere dentro del pensamiento de Aristóteles. Desde la npwT (materia prima) absolutamente indeterminada hasta la forma pura que al mismo tiempo es -r&aos, (fin) supremo (la divinidad), el Universo se jerarquiza a la manera de un gigantesco organismo. El hombre ocupa su lugar natural den tro de esa jerarquía orgánica de seres. Para darse cuenta de cuál es el puesto del hombre sería necesario, en primer término, hacer hincapié en esa palabra, «natural», y plantearse en seguida el problema de si hay o no solución de continuidad entre esa cpúaLs (naturaleza), dentro de la cual el hombre se mueve sabiéndose como una parte de ella, y el aEÓS (dios), culminación de la pirámide ontológica, ya que el hombre está tocando también a ese azóS, como este mismo libro que estudiamos va a manifestarnos.

Pretender resolver adecuadamente este problema nos llevaría muy lejos. Pero sea de ello lo que fuere, una cosa es evidente y es que la idea del hombre que nos legó el pensamiento cristiano, según la cual éste era algo desvinculado del mundo' (lo mismo

puede decirse de su idea de Dios, en tan estrecha conexión con aquélla), era algo completamente desconocido para el hombre griego. Y si nos referimos a la idea antropológica del pensamiento moderno desde Descartes, la diferencia es aún mayor, pues en él lo que se ha llamado el proceso de interiorización del hombre (del cual San Agustín y Descartes, pero, sobre todo, el último, representan jalones fundamentales), que en Grecia no había aún comenzado, ha llegado a su culminación. Para el griego, el hombre se sabe como una parte de la naturaleza, bien que comportándose con ella de una manera específica, cuya forma suprema es complementaria, pero no hay en su pensamiento nada semejante a lo que en el pensamiento moderno va a determinar, precisamente, las formas de moral que le son peculiares.

Esto nos basta para considerar la ética de Aristóteles como un pensamiento que se mueve, en definitiva, dentro del horizonte común con el de su Física y su Metafísica.

Si examinamos detenidamente cada uno de los conceptos fundamentales de dicha moral, nos veremos conducidos a esta conclusión.

Ya habrá ocasión de hacer resaltar esto según lo exijan las necesidades de la exposición. Por ahora vamos a destacar so lamente el siguiente rasgo diferencial entre la ética moderna y la de Aristóteles:

Mientras en aquélla el problema fundamental consiste en determinar el comportamiento del hombre con los demás, hombres, en tanto que tales, o consigo mismo, resultando indiferente, en cambio, su comportamiento con las cosas, en ésta casi se invierten los términos, ya que lo fundamental es un modo de conducta del hombre con las cosas, en tanto que cosas, que es el contemplarlas (vida teorética), resultando en cambio de orden secundario los actos relacionados con los otros hombres (justicia, valor, etc., correspondientes a las virtudes éticas). De ahí la aúTápXsLa (autosuficiencia) del hombre feliz, cuya actividad no necesita de otra cosa que de la presencia del Universo, el cual se le manifiesta en cada cosa, si ella es enfocada por la luz «católica» del voúS (mente, espíritu).

El análisis del bien, de la felicidad 8 de la virtud ápc-n, de la 1cpalLs (acción), y de otros conceptos fundamentales de la moral de Aristóteles, nos llevará a la misma conclusión, haciéndonos ver cómo para Aristóteles el hombre es un ente natural, cuya ÉvTE%ÉxcLO (entelequia) lleva aparejados los atributos supremos de la moral, la cual no va a residir en otra cosa que en el cumplimiento perfecto de su TÉaoS (fin), en la realización adecuada de su Épyov (función) específico.

Basta lo dicho para hacer notar cómo la ética de Aristóteles es un tipo de investigación que no se diferencia fundamentalmente de la pura investigación ontológica, ya que en última instancia nos dice no tanto lo que debe ser (el concepto de deber2 no existe para el griego - para el hombre antiguo, antiguo, en general-, ni, por

tanto, el de obligación) como lo que es algo. Ese algo es el hombre en cuanto ser que obra. El deber ser y el ser se identifican aquí. Lo que debe ser tiene aquí el sentido de lo que conviene, y lo que conviene a todo ente (no sólo al hombre) es la realización perfecta de lo que propia y específicamente es, de su eióoS (idea, esencia), lo cual se manifiesta en una actividad.

Esta actividad en el hombre es el asopcLv (actividad pensante o contemplativa). Una vez hechas estas consideraciones generales, que parecían obligadas, ya que el libro que vamos a comentar, además de ser el último, representa una condensación de toda la Ética, pasemos a la exposición del mismo.

Es inexcusable, como primer paso de esta exposición, referir este libro al primero y establecer un paralelo entre ambos, ya que los temas de éste se reproducen en aquél tan exactamente que a primera vista casi parece una repetición. Hay que preguntarse, pues, qué significa cada uno de estos libros dentro de la Ética de Aristóteles y en qué relación está uno con otro.

Para ello acotaremos primero aquellos pasajes en que la coincidencia de temas es más marcada. En lo esencial, el contenido de estos pasajes podría comprenderse bajo el título común de «Los predicados de la felicidad». Comprenden desde el capítulo V al X, ambos inclusive, en el libro 1, y los capítulos VI, VII y VIII en el libro X.

Veamos ahora los temas en que difieren: los cuatro primeros capítulos del libro 1 son una investigación sobre el bien (áyaaóv), mientras que los cinco primeros capitulos del libro X son un estudio del placer ((óov'). Los capítulos XI y XII del libro 1 son unas consideraciones inesenciales y secundarias sobre la felicidad, y el capítulo XIII versa sobre la virtud. El capítulo IX y último del libro X trata, en cambio, de si la virtud es adquirible y de la manera de adquirirla, y de la incumbencia de la función educadora en el Estado, en orden a la virtud.

(Hay que advertir que este esquema, si bien bastante exacto, no es absolutamente riguroso, pues, a veces, alguno de los asuntos acotados en unos capítulos se mezclan incidentalmente en otros. Pero esto no afecta esencialmente a la división establecida.)

Hay, pues, una parte central en ambos libros cuyos temas parecen coincidir y otras partes extremas cuyos temas difieren. En cuanto a los temas que son netamente diferentes no hay cuestión alguna que plantearse, por lo que a ellos mismos respecta (aunque después hayamos de ver cómo éstos determinan, respectivamente, a los temas centrales y se relacionan con ellos).

La cuestión surge, pues, a propósito de esa parte central en que los asuntos parecen coincidir en ambos libros. ¿Cuál es el tema común a esos capítulos? La felicidad, la

eúóa~~ovía. En ambas partes se trata de ella y en ambas se da una serie de determinaciones de la misma que coinciden casi exactamente, hasta en los términos. ¿Se trata, pues, de una mera repetición? Hay que contestar negativamente. Hay una diferencia esencial que consiste en lo que podríamos llamar el punto de vista. O, en otros términos, el objeto sobre el que versan ambos pasajes es el mismo, pero su determinación formal es distinta. Veamos en que consiste esa diferencia. En el libro 1, la eúóaLpovLaestá considerada desde el punto de vista del áyaaóv. El libro 1 responde fundamentalmente a estas dos preguntas: 1.0, ¿qué es el bien?; 2.a, ¿cuál es el bien supremo? Resulta que ese bien es la felicidad, que las determinaciones del bien convienen a la felicidad. Lo que es cuestión, pues, primariamente, en el libro 1 es lo que sea el bien. Una vez conocido lo que es el bien es fácil ya afirmar que ese bien es la felicidad, y entonces lo que se diga del bien se puede también decir de la felicidad. La felicidad, pues, queda definida según el bien supremo. Lo que se dice de ella es reflejo de lo que se dice del bien.

En el libro X, por el contrario, el bien no es cuestión. Su problema quedó resuelto en el libro I.Ya sabemos en qué consiste y ya sabemos también que esa consistencia la posee sólo la felicidad. Nos interesa recordar ahora que la felicidad quedaba definida en el libro 1, primero, como actividad (por oposición a cosa o a estado pasivo del hombre), y segundo, como «de acuerdo con la virtud». A esto se añadía una serie de atributos como la autosuficiencia, la apetecibilidad, la continuidad, el agrado, etc. y algunas condiciones accesorias (no vamos a detenernos en ellos, porque unos y otras se repiten en el libro X). Ahora bien, lo que no se dice en el libro 1 es qué actividad hay, entre las muchas que puede realizar el hombre, a la cual convengan plenamente todos estos caracteres. Pues bien, éste es el problema esencial del libro X.Resulta que esa actividad es la teorética, y entonces la felicidad se considera en la parte central de este libro desde el punto de vista de la vida teorética. Así como en el libro 1 se analizaba la felicidad para hacer ver que coincidía con las determinaciones esenciales del bien supremo, aquí, en cambio, se analiza la vida teorética para mostrar cómo ella es la única que coincide plenamente con las determinaciones de la felicidad.

El libro X, por consiguiente, ata los cabos que quedan sueltos en el libro I.Es como la continuación del libro 1 después de un gran paréntesis. Ese paréntesis es toda la teoría de la virtud, todos los libros centrales. ¿Es esto un azar editorial? Más bien parece una exigencia lógica. En efecto, el libro X supone la teoría de la virtud; veamos, para mostrarlo, las líneas esquemáticas de la Ética de Aristóteles: Se trata de encontrar el bien supreno, para lo cual hay que definirlo. Una vez definido, vemos que coincide con lo que llama el griego eúóa~povía; ahora bien, ésta se define como actividad virtuosa. Es preciso, por consiguiente, antes de seguir adelante, ver en qué consiste la virtud. Pero, entonces vemos que hay dos clases de virtudes y que unas son superiores a otras, y dentro de cada clase también hay su jerarquía. Por consiguiente, como lo que se busca es el bien sumo, y por tanto la felicidad suma, antes de ver en qué consiste esa felicidad

habrá sido preciso conocer cuál es la virtud suma. Si no hubiéramos sabido de, antemano que hay unas virtudes de aoS (ethos) y otras de la (pensamiento), y que éstas son las superiores, no hubiéramos podido llegar a la conclusión de que el sumo bien y la suma felicidad consisten en el (3~oS~T~xóS («vida teorética» o contemplativa).

Esta es la relación en que se encuentran el libro 1 y el libro X. En el curso de la exposición de éste haremos nuevas referencias a aquél.

EXPOSICIÓN DEL LIBRO X

Como hemos señalado más arriba, se pueden distinguir tres partes en este libro, que, por su orden, son las siguientes: 1.01 estudio del placer (comprende los cinco primeros capítulos); 2.a, determinación de la felicidad como vida teorética o contemplativa (capítulos VI, VII y VIII); 3.a, cuestión de la enseñanza de la virtud, que marca el tránsito a las investigaciones sobre la política (capítulo IX).

1.0 El placer

Enlaza esta investigación con el capítulo V del libro 1, en donde, preguntándose Aristóteles qué es la felicidad, dice que el vulgo considera como tal el placer, y distingue tres tipos de vida: el (3L'oS& o vida placentera, el rLxóS (vida política) y el (3Los (vida contemplativa). El primero y el último de estos tipos de vida son los que constituyen los temas de este libro.

El tema del placer está en íntima conexión con el de la felicidad y con todos los que van implicados en ella, que son, fundamentalmente: el del -rAaoS (fin), el del áyaaóv (bien), el de la &v&pycLa (actividad o actualidad) y el de la ápe (virtud). Esto lo veremos claramente más adelante.

Comienza Aristóteles exponiendo las razones que le mueven a tratar aquí del placer. Estas son tres: 1.a Que es algo íntimamente ligado a nuestra especie (Twyev). 2.a Su influencia en el ;fiaos (carácter, manera de ser), y, por tanto, en la virtud y en la felicidad. La 3.a no es más que una consecuencia de estas dos, que consiste en decir que es un asunto muy discutido, por lo cual, siendo tan importante, debemos tratar de dilucidarlo.

Para ello comienza Aristóteles por examinar las principales opiniones sobre el placer, dedicando a ello todo lo que resta del capítulo I y los capítulos II y 111. Estas opiniones pueden reducirse a dos: la de los que identifican el placer con el bien y la de los que dicen que el placer es malo. Aristóteles refuta parcialmente estas opiniones. Su refutación se basa en su propia idea del placer. Ahora bien, como ésta la expone en los capítulos IV y V, no se entenderán plenamente estas refutaciones hasta conocer dichos capítulos. Por lo demás, sólo estos dos capítulos nos interesan centralmente, pues los II y

III son casi totalmente negativos. Su estructura es la siguiente:

Capítulo II: se expone la opinión de Eudoxio, que estima que el placer es el bien, y se fundamenta en cuatro argumentos, de los cuales Aristóteles refuta el último solamente. Después refuta también algunas razones que se suponen lanzadas contra los prímeros argumentos de Eudoxio, con lo cual, implícitamente, se adhiere a ello3.

Capítulo III: se exponen cinco argumentos usados por los que afirman que el placer es malo y otras tantas refutaciones de Aristóteles. Hay también, al final, tres argumentos de Aristóteles contra la consideración del placer como el bien o como lo único deseable. Las conclusiones que saca Aristóteles en este capítulo son: que el placer no es el bien, que no todo placer es deseable y que hay algunos deseables por sí y que difieren por su esencia y por su origen. Estas conclusiones des arrolladas, con la añadidura de algunas otras consideraciones, es lo que constituye el contenido de los capítulos IV y V, en los que vamos a entrar.

Capítulo IV La cuestión a que responde este capítulo es la de qué sea o qué clase de cosa sea el placer (-rLS'E'TLvñTCov TL). La respuesta que da Aristóteles puede resumirse en las cuatro siguientes proposiciones, que son otras tantas determinaciones del placer:

l.a El placer es algo perfecto (acabado = TÉaeLov), es un todo (óaov). Por consiguiente, no es movimiento ni devenir (-(s'vEaL~ = generación).

2.a El placer es algo que acompaña a las actividades y que las perfecciona

3.2' El placer perfecciona la vida (el vivir = ó~~v).

4.a (Esta es negativa). El placer no es continuo sóuvsxwsñóe-raL _ «nadie goza continuamente»).

La l.a es de intención polémica. Va dirigida contra los que afirman que el placer es un mal absoluto, fundándose en que es una especie de movimiento o generación. Reproduce, por consiguiente, en parte, la refutación del tercer argumento de los expuestos en el capítulo anterior.

1.0 El placer es algo perfecto (acabado = -r&acLov) es un todo (ó?,ov). Por consiguiente, no es movimiento ni generación.

Parece que el placer, como el ser, sea algo perfecto, puesto que no carece de nada para perfeccionar su forma (esencia = s,LSW; es ya un todo y no necesita perfeccionarse ni se perfecciona durando más tiempo. Por eso no es movimiento; pues todo movimiento tiene un fin y se perfecciona (se completa) en el tiempo cuando cumple su fin. Por tanto,

sólo es completo o perfecto en todo el tiempo o en el momento final. En sus partes y en los tiempos correspondientes todo movimiento es imperfecto en su Unos movimientos difieren de otros en especie, pues lo que da forma al movimiento es el «de dónde» (7tó8ev) y el «a dónde» (7tot), y éstos son distintos en cada movimiento. (Aristóteles ilustra esta tesis con varios ejemplos.) En cambio, la forma del placer es perfecta en todo y cualquier tiempo. Por tanto, el placer no es movimiento ni generación pues sólo puede haber movimiento y generación en las cosas divisibles, no en los todos (enteros).

La 2.a determinación es la decisiva, pues la 3.a y 4.a no son sino consecuencias de ella. Constituye esta parte el núcleo de la investigación del placer. Ella es la única que se puede considerar como una verdadera definición, y es la que condiciona todo lo que se ha de decir después en el capítulo V.Dice así: El placer es algo que acompaña a las actividades y que las perfecciona; o mejor: algo que se da con las actividades, perfeccionándolas. Para mostrar esto nos habla Aristóteles de lo que ocurre con las actividades, sensibles, con la sensación. Hay que tramar esta referencia a la sensación a título de ejemplo ilustrativo, pues no sólo en la sensación ocurre, sino en toda actividad humana (este es, precisamente, como veremos, el fundamento del capítulo V).

ESENCIA DEL PLACER

> (Unos sentidos son superiores a otros: la vista, superior al tacto; el oído, superior al olfato, y éste, superior al gusto.)

Todo sentido entra en actividad al ponerse en relación con lo sensible, y esta actividad puede considerarse perfecta (Te?!w) cuando se cumplen estas dos condiciones: V, buena disposición del sentido; 2.a, que el objeto sea el más noble (xá?,aLaTov). (Problema: ¿Qué sentido tiene aquí el ¿Se refiere a la jerarquía entre varios sentidos distintos, o dentro de cada sentido? Y, sobre todo, ¿de que género de nobleza se trata aquí? En qué puede consistir la superioridad de un objeto sensible sobre otro? Hay muchos motivos para pensar que, en general, las valoraciones de Aristóteles pueden referirse siempre a una dimensión común de tipo ontológico; toda jerarquía axiológica en Aristóteles podría, quizá, situarse en un sistema bidimensional de coordenadas que serían, de una parte, la oúói,a, eióoS o esencia de la cosa de que se trate, y, de otra, la mayor o menor fidelidad o perfección con que esa cosa, concebida dinámicamente, realiza su esencia. (Hemos de volver sobre este punto más adelante.) Según este, la superioridad (ese rov y xpáTLGTov los dos adjetivos emplea Aristóteles) de un objeto, en tanto que sensible, esto es, en tanto que término de una & czIGanTLxt («actividad sensitiva»), consistirá en su mayor o menor aptitud para contribuir a planificar dicha actividad; esto es, para ser sentido. Lo mismo ocurrirá con las demás actividades. Pues bien, cuando sucede esto con el objeto sensible y además, en su orden, con la capacidad sensitiva, entonces la actividad puede considerarse como la más perfecta y la más agradable. Esto ocurre con cada sentido particular y a cada uno corresponde un placer

propio. Añade Aristóteles: «Lo mismo acontece con la LÍVoLa y con la aswp'La (teoría). Así, en sentido más placentero (YSLaT) será el más perfecto. Parece, pues, que el placer se deriva de la perfección o acabamiento de la actividad. Pero a renglón seguido dice Aristóteles: TeaewL 8E T-r'v s'vÉpysLav ' 'oov' («el placer perfecciona la actividad»). ¿Cómo es esto posible? Si el placer es uno de los factores que contribuyen a la perfección de la actividad, no puede considerarse como una consecuencia o derivación de esa perfección. Para resolver esta aparente contradicción es preciso fijarse con cuidado en el sentido de los párrafos que siguen. Distingue Aristóteles en ellos varias maneras de contribuir algo a la perfección de una actividad. ¿En qué sentido se dice que el placer perfecciona la actividad a que acompaña? Conocemos ya una manera de llevar a su acabamiento o perfección la actividad sensitiva, que consiste en la excelencia o adecuación respectiva (emplea ahora Aristóteles un nuevo adjetivo: otouóaLov), y mutua, de la aptitud subjetiva y del objeto de la sensación, del sentido y de lo sensible. Este modo de perfeccionamiento indica claramente el carácter que tienen estas valoraciones de Aristóteles, ya que no es más que la expresión superlativa de las condiciones ontológicas mínimas para que exista la actividad de que se trata; a saber: la concurrencia de una capacidad específica en el sujeto para tomar contacto con ciertos objetos y la presencia de esos objetos, también específicos, hacia los que se orienta dicha capacidad. Es claro que no es ésta la manera como el placer perfecciona la actividad. (Aristóteles admite al final del capítulo III la posibilidad ontológica de ciertas actividades no acompañadas de placer.)

Otro modo de perfeccionarse la actividad lo procura la el «habitus»: E Este E'vu7ráPxouóa dtermina el modo de pertenencia del «habitus» a la actividad, pero es una palabra de difícil traducción al castellano, pues en cierra ella sola tres conceptos distintos. Es un participio del verbo &vu7rápXsLv, que está compuesto de las dos preposiciones Ev, ú7Zó, y de (x'pxew (principial). Los dos prefijos significan que es algo que está dentro de la actividad y a la base de ella; el ápxew especifica la manera de estar; a saber: como principio de la misma. Es, pues, también la ÉIL5 (<habitus») algo inherente a la esencia, a la consistencia ontológica de la actividad. Podría decirse que es el principio diferenciador de las diversas actividades. Prescindimos de definir más apretadamente este concepto, para ahorrar tiempo, pues no nos interesa ahora fundamentalmente.

Pues bien, tampoco es ésta la manera como el placer perfeciona la actividad. Sino que la perfecciona «como un cierto fin sobrevenido» (w; É7nyLyvóp,evóv TL T&aoS). En esta expresión está condensada la definición esencial del placer. Resulta que el placer es un fin de la actividad. No quiere esto decir que la actividad se proponga el placer como un fin suyo. Esto es absurdo. La palabra TÉ?oC, tiene en Aristóteles fundamentalmente el sentido de aquello que perfecciona, que completa algo. De allí la palabra &vTea&ycLa (entelequia), que significa la cosa que ha alcanzado su pleno desenvolvimiento, su fin. Y alcanzar su fin quiere decir desplegar, realizar su esencia, su

forma. En cierto modo, el fin estaba ya potencialmente en el áp, en el principio. Pero aquí este sentido se modifica notablemente por la adición del participio &7nyLyvópsvóv, sobrevenido. Un fin sobrevenido es un fin de segundo orden, sobreañadido, inesencial. ¿Sobrevenido a qué? Pues a la actividad, ya ontológicamente perfecta. Este fin presupone la independencia de la actividad. Esto se ve más claramente aún si traducimos literalmente la palabra s7rLyLyvópsvóv = «engendrado sobre». El placer, pues, es algo que se engendra, que nace sobre la actividad. Sin embargo, le añade cierto coeficiente de perfección (por eso es T&aoS). Pero esa perfección ya no es de la índole estrictamente ontológica que indicábamos más arriba, sino que es un mero aditamento o adorno. Consiste en añadir a la actividad la nota del placer, que es un elemento positivo, y con ello, asegurar el funcionamiento, la continuidad de la actividad, puesto que el hombre hace más aquello que más le gusta. Esto lo veremos en el capítulo siguiente.

Por tanto, la relación entre el placer y la actividad es ésta: la actividad, ontológicamente perfecta, segrega de sí esa espe cie de, plusvalía que es el placer, y éste entonces reobra sobre la actividad, perfeccionándola en el sentido indicado. (Aristóteles emplea la siguiente imagen: dice que el placer sobreviene a la actividad como la sazón vital a la juventud perfecta.) Esto acontece también en el pensar, en el juzgar, en el contemplar, cuando se realizan oi,ov8E~, como se debe.

Nos hemos detenido más en este pasaje porque, como hemos dicho, constituye la clave de este estudio del placer, determinando la estructura del capítulo siguiente. El resto del capítulo es menos importante. A renglón seguido plantea Aristóteles la cuestión de por qué no se goza continuamente, y la resuelve ya de acuerdo con lo anterior. Puesto que el placer es un concomitante de la actividad y no hay ninguna actividad que se ejercite constantemente, porque sobreviene la fatiga, tampoco hay placer constante. A medida que la fatiga aumenta, el placer se embota cada vez más.

Por último, dice Aristóteles que el placer perfecciona la vida, pues la vida es también cierto género de actividad. (¿Quiere esto decir que haya un placer específico del vivir en cuanto tal? Parece que no, sino que se refiera a aquel género de actividad que cada cual prefiere para su vida. - Aquí está en germen el problema de la vocación, que veremos reproducirse en el capítulo siguiente.)

Ahora bien, como el vivir es aquello que todos desean, es razonable que se tienda al placer, ya que éste lo perfecciona.

Pero, ¿se desea el placer en vista de la vida o la vida en vista del placer? Aristóteles deja aquí en suspenso la pregunta, diciendo únicamente que ambas cosas van tan unidas que son inseparables.

Capítulo V. - (La cuestión general a que responde se puede formular así: «Siendo los

placeres distintos por su esencia, ¿cuáles son buenos y cuáles malos?» Criterios para la distinción de los placeres y su estimación.)

La estructura de este capítulo está constituida por los siguientes cinco puntos:

1 a Los placeres difieren por su esencia.

2.a Esta diferencia es jerárquica. Es decir, que unos placeres son superiores a otros.

3.a La estimación de esta jerarquía entre los hombres no es unánime. Por consiguiente, hace falta:

4.a Un criterio para la recta estimación del placer.

5.a Responde a la pregunta de cuál sea el placer específico del hombre, y marca el tránsito a la investigación de la felicidad.

Vamos a desarrollar por su orden estas cuestiones:

1.' Los placeres son diferentes por su esencia. Para apoyar esta tesis da Aristóteles dos razones. (Para entender adecuadamente esta argumentación hay que tener en cuenta el sentido que tiene aquí la palabra «perfeccionar» cuando dice Aristóteles que el placer perfecciona la actividad, sentido en el que hemos insistido deliberadamente en el examen del capítulo anterior.)

2.' Entre los distintos placeres hay jerarquía. Los placeres no sólo difieren en especie, sino que unos son superiores a otros, mejores que otros.

Puesto que las actividades difieren en bondad y maldad xocL cpau~óTiy), siendo unas deseables (dignas de opción: Twv aLpcTwv) y otras vitandas (rechazables = Twv cpeuxTwv), lo mismo ocurrirá con los placeres, puesto que a cada actividad corresponde su placer propio. Así, unos placeres serán bienes, otros males, lo mismo que ocurre con los apetitos (~~~~upEa~, ópEjcLS) correspondientes a las actividadades buenas y malas, aunque en mayor escala, pues están más unidas a las actividades que los apetitos; tanto, que es dificil distinguirlos de ellas.

Así, en las actividades de los sentidos, unas son superiores a otras y las del entendimiento a las de los sentidos y entre sí; lo mismo ocurrirá con sus placeres correspondientes.

Como se advierte, por lo que acabamos de decir, la jerarquización de los placeres en Aristóteles (como también la de los deseos) no es nada que afecte a los placeres mismos, sino que lo que realmente se jerarquiza son las actividades. Por consiguiente, en el caso de los, apetitos, no es que las actividades sean buenas porque son apetecibles, sino al

contrario: son deseables porque son buenas. Y lo mismo en cuanto a los placeres: no es que las actividades sean buenas o, malas porque lo son sus placeres correspondientes, sino que éstos son buenos o malos en tanto en cuanto lo son sus actividades correspondientes. Por tanto, el placer recibe su valoración indirectamen te, como un efluvio o reflejo de la actividad a que acompaña. (Este pasaje es otro de los que subrayan enérgicamente el carácter objetivo del valor para Aristóteles, ya que tanto los placeres como los apetitos, que son cosas subjetivas, se subordinan al valor de las actividades. En cuanto al criterio para valorar las actividades mismas, ya veremos como se obtiene por la referencia de ellas a un concepto supremo que es el de la esencia del hombre. Teniendo esto en cuenta se comprende perfectamente la consecuencia rigurosa de todo lo que sigue.)

3.° La estimación de los placeres no es unánime entre los hombres. Diferencias de apreciación de los placeres en el hombre. - Puesto que cada especie animal tiene una actividad que le es propia, a la cual corresponde una función (Épyov) propia, tendrá cada una también un placer propio. Los seres diferentes en especie tendrán, pues, también placeres diferentes en especie, y parece razonable que los de una misma especie no difieran. Sin embargo, en el hombre no ocurre así, sino que las mismas cosas deleitan a unos y producen molestia a otros, siendo dolorosas y odiosas para unos placenteras y amables para otros. Por consiguiente, hace falta un criterio para saber qué placeres son buenos y cuáles malos.

4.0 ¿Cuál será, pues el criterio para distinguir los verdaderos de los falsos placeres? Lo que le parece bueno al hombre bueno (Twó~ouóa~w) es lo que es. Por tanto, si la virtud y el hombre bueno (son la medida (áya~óS) de todas estas cosas, serán placeres los que le parezcan serlo, los que le plazcan al hombre de bien. Los que no los juzguen así deben considerarse como personas de constitución viciosa, de gusto estragado.

5.° ¿Cuál es el placer propio del hombre? Puesto que hay placeres que consideramos como bienes, ¿cuál o qué clase de entre ellos será el propio del hombre? Esto lo sabremos fijándonos en las actividades correspondientes. Si el hombre perfectamente feliz (paxápLos) tiene una o varias actividades, los placeres que las completan serán en absoluto los propios del hombre, siéndolo los restantes sólo secundaria y parcialmente (lo mismo que las actividades correspondientes). Hay que ver, por consiguiente, cuál es la actividad propia del hombre feliz. De esto van a tratar los capítulos siguientes. Como se ve, hay una perfecta trabazón entre las diversas partes de este libro.

Capítulo VI. - La cuestión a que responde puede formularse así: ¿Qué es la felicidad? (Este capítulo no representa nada nuevo frente a las partes correspondientes del libro 1, pues consiste en una resumida recapitulación de las conclusiones a que en aquél había llegado Aristóteles sobre la naturaleza de la felicidad. No aparece en él todavía el aspecto peculiar indicativo, bajo el cual la felicidad va a ser considerada en este libro, a saber: como vida teorética. Esto corresponde a los dos capítulos siguientes).

Este capítulo se resume en seis predicados de la felicidad, cuatro positivos y dos negativos.

Los negativos son:

1.0 Que no es «habitus» (~5).

2.0 Que no es diversión (,7raL8Lá) o pasatiempo

Los positivos:

1.0 (Se opone al primero de los negativos). Que es actividad (&

2° Que es deseable por sí misma (Twvxa~auváS o fin en sí misma (t (Se opone al segundo de los negativos).

3.° Que es autosuficiente

4.° Que es actividad según la virtud (xaT'ápc-d)

(Habiendo hablado ya de las virtudes, amistad y placer, nos queda por hablar de la felicidad.)

1.0 Ya vimos que la felicidad no es «habitus», pues si lo fuese la podría tener el hombre dormido o el desventurado, sino, 2°: actividad. Pero como unas actividades son deseables por sí y otras por otra cosa, 3.°: la felicidad debe ser de las que se desean por sí mismas; pues, 4.°: la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma. Ahora bien, 5.°: tales parecen ser las acciones virtuosas. También se consideran tales las agradables diversiones, porque en ellas se distraen los tiranos y los déspotas. Pero esto no prueba nada, pues la virtud y el entendimiento, de los cuales se derivan las buenas actividades, no residen en los poderes dinásticos. Así, tampoco debemos considerar los placeres corporales más deseables porque los prefieran tales gentes, pues están incapacitadas para los placeres puros, y así como los niños y los hombres prefieren cosas distintas, así también los buenos y los malos. Pero ya sabemos que las cosas dignas y agradables son las que son tales para el hombre de bien, y como para cada hombre la actividad más deseable es la que está de acuerdo con su propio «habitus», para el hombre bueno lo será la que está de acuerdo con la virtud. 6.°: Por tanto, la felicidad no está en la diversión. Porque todo lo deseamos en vista de otra cosa menos la felicidad. Así, la diversión es una especie de descanso, y el descanso no se desea por sí mismo, sino en vista del trabajo, y no es fin, sino medio para una actividad.

Parece que la vida feliz está de acuerdo con la virtud; pero esta vida requiere esfuerzo, y no se pasa en la diversión; así también consideramos mejores las cosas serias que las risibles, y lo mismo sus actividades.

Cualquiera puede gozar de los placeres del cuerpo, pero no puede cualquiera ser feliz; porque la felicidad consiste en las actividades según la virtud.

Capítulo VII.-(Con este capítulo llegamos al tema más importante del libro, que es el de la determinación definitiva de la felicidad como actividad teorética. Todo el anterior ha sido la preparación de este resultado.)

«Si la felicidad - comienza Aristóteles - es activividad según la virtud, es razonable que lo sea según la mejor. Ahora bien, esta virtud corresponderá a lo mejor que haya en el hombre. Ya se trate del vo5S o de alguna otra cosa, parece que ese algo será aquello que según la naturaleza gobierna y dirige al hombre y posee la visión interna de las cosas nobles y divinas; ya sea él mismo algo divino, ya sea lo más divino de lo que hay en nosotros, la actividad de éste según su propia virtud sería la felicidad perfecta. Ya se ha dicho que tal actividad es teorética.»

En este párrafo está dada ya la afirmación esencial. Todo lo que sigue, hasta el capítulo último, está dedicado a probar que esta afirmación es verdadera, por una parte, y por otra a añadir las condiciones tácticas que son necesarias para que la vida teorética sea posible en el hombre, en tanto que hombre.

Es necesario ver en este párrafo una alusión directa a los conceptos esenciales de la teoría de la virtud, y en especial al libro VI, donde se trata de las virtudes dianoéticas. Recordemos sumariamente la ordenación jerárquica de estas virtudes en dicho libro: son cinco y se ordenan en esta escala: TÉxvn (arte), cppóvnaLS (prudencia), &7ZLGTr~p,t (ciencia), vo5q (mens, intelecto) y aocp1c (sabiduría). La forma superior es, pues, la sabiduría, pero la sabiduría es un compuesto de voúS y E'7rL6T-~ de intuición y demostración, diríamos, un poco libremente, en nuestro lenguaje. Sólo por contener estas dos formas es superior a cada una de ellas. Pero su superioridad real se la presta el vo5S. Es, pues, el vo5S ese elemento «que dirige y que contempla las cosas nobles y divinas». A esas cosas, en el libro VI se las llama «primeros principios». A esto parece referirse el final del párrafo «ya hemos dicho que es actividad teorética».

Otro punto importantísimo, esencial, de este párrafo es la calificación del voSS como algo divino, calificación que queda indecisa y pendiente de una disyunción: sLTs as óv xaL («ya sea divino en sí, ya lo más divino entre las cosas humanas» - lo más divino que hay en nosotros).

Sobre este punto gravita tal vez el problema fundamental de la Ética y uno de los más fundamentales de toda la filosofía de Aristóteles: es el problema de la relación entre el mundo, el hombre y Dios, así como también el de la última esencia del hombre. ¿En qué sentido es el hombre divino? ¿En un sentido real o meramente analógico? ¿Se pasa de la Naturaleza a la divinidad gradualmente y sin solución de continuidad a través del hombre, o, por el contrario, hay entre ambos un corte tajante y radical, que rompe por

una vez la estructura orgánica del Universo? Es éste uno de los problemas que todavía se discute en Aristóteles. Sería por ello excesivo que nosotros pretendiéramos solucionarlo. En este libro se aborda todavía este tema en otros dos pasajes, pero, como veremos, flota en ellos la misma incertidumbre que en el párrafo arriba citado. Pero en el capítulo IX del libro XII de la Metafísica hay sugestiones interesantísimas sobre este mismo problema. El problema mismo del bien está determinado por este de lo divino, pues tal vez podría resultar que todos los bienes humanos lo fuesen sólo de un modo secundario y analógico, en comparación con el bien supremo, que es el fin supremo: Dios.

Asimismo se enlaza directamente esta cuestión con la de la vida divina. ¿En qué sentido puede hablarse de un (3íioS (vida) que consista en pura contemplación, en vónaLS vonaso («pensamiento de pensamiento»)? ¿Es este concepto de (3LoS esencialmente distinto del humano o sólo gradualmente? También vamos a tropezarnos con este problema más adelante.

Dejando por ahora en suspenso estas cuestiones, veamos cómo razona Aristóteles para mostrar que es, en efecto, la ac tividad teorética la única que conviene plenamente a la felicidad perfecta. El procedimiento que emplea es sencillo. Consiste en ir describiendo la vida teorética y haciendo ver cómo sus atributos coinciden con los ya asignados a la eúóa~povía (felicidad).

V En primer lugar - dice-, tal actividad es la mejor); pues de lo que hay en el hombre lo mejor es el voúS, y de los objetos los que el voúS contempla.

2.° Además es la más continua (auvE pues podremos aswpew (contemplar) más continuamente que 7rpáTTcLv (hacer) cualquier cosa. (Nótese la diferencia entre aswpew y 7rpáTTsLv que aparece también más adelante.)

3.° Es la más placentera (7~OL6T7~), pues entre las actividades virtuosas lo es más la de la aocplo, por la pureza y firmeza de sus placeres. (Los que saben pasan la vida más dulcemente que los que buscan.)

4.0 Es autosuficiente (aúTápx~S), pues el filósofo, en cuanto tal, en cuanto contemplador, no necesita de nada (aunque como hombre necesite de algunas cosas externas, según veremos).

5.° Es la única que puede ser amada por sí misma, ya que nada se busca en ella fuera del contemplar, lo cual no ocurre en las otras tpaIsLs (acciones). (¿En qué sentido, pues, se dice que la 7rpáIc. (acción) tienen su fin en sí? ¿No postula esto una relatividad de todos los fines con respecto a Dios?)

6.° La felicidad se da «en el ocio» (&v T~ óxoa~). Exoa~ tiene el sentido de lo que hace el hombre que vive en el sentido de lo que hace el hombre que vive en el ocio, más

bien que en el descanso o en el reposo, pues &v -r hay actividad, y actividad se opone a reposo o descanso. Ahora bien, la «actividad ociosa», lejos de tener para el griego el sentido peyorativo que hoy tiene, es la superior, la más elevada, la propia del aocpóS (sabio). Esta es la etimología de la palabra escuela. La escuela griega era una reunión de hombres que vivían justamente en -r óxoa, en la actividad ociosa, en la vida teorética. Opone Aristóteles esta actividad a las demás que se desenvuelven en la vida de relación político-social (&v ToLS 7roaep~xo~S xaLL 7ro?~LTLdistinguiéndose en que éstas necesitan de los otros hombres y tienen sus fines fuera de sí mismas, mientras que aquélla puede, y aun debe, ejercitarla el hombre en su soledad, y tiene su fin en sí. Extraño parece, pues, el sentido más preciso de la (ocio) considerándolo como una consecuencia de la áu-rápxcLa(autarquía, autosuficiencia).

7.' añade Aristóteles a todo esto una condición que es el desenvolverse dentro de una perfecta duración de vida ((3í.ov T&acLov), pues nada perteneciente a la felicidad puede ser imperfecto (área&s).

8.0 Por último -y este predicado señala el coronamiento o la frontera, según se interprete, del mundo de la cpúaLS (naturaleza), en tanto en cuanto pertenece a él el hombre, y plantea, por consiguiente, el problema que señalábamos al principio de la relación entre el hombre y Dios - esta vida será en cierta medida divina. Las palabras de Aristóteles en este pasaje son las siguientes: «Tal vida sería superior (xpcíí-rrov) a la del hombre. Mas el hombre no vivirá de tal modo sino en cuanto subsista en él algo divino. En tanto en cuanto se diferencia ella del compuesto (humano), en tanto también difiere la actividad propia de la otra virtud (la ética). Si el vo5S es algo divino con relación al hombre, también será divina la vida según el vo5S con relación a la vida humana.» Es preciso, por consiguiente, que el hombre alcance, en cuanto pueda, esa dimensión de inmortalidad, ya que el vo5S, ese elemento divino que posee, es lo más propio del hombre, es lo que es el hombre ante todo, y sería absurdo elegir una vida que no fuera la propia.

Ahora bien, lo más propio de algo es, como se ha dicho, xpáTLsTov (lo más noble) y "8L6Tov (lo más placentero).

Por tanto, la vida según el vo5S es también la más feliz.

Para afianzar más todavía esta afirmación vuelve Aristóteles otra vez sobre lo mismo en el capítulo siguiente (VIII), exponiendo dos argumentos que traemos aquí variando un poco el orden textual de la exposición, porque en realidad forman una unidad con todo lo que acabamos de decir. El primero consiste en mostrar cómo la vida de los dioses no puede consistir sino en actividad contemplativa.

Atribuimos a los dioses - dice - en el más alto grado la bienaventuranza y la felicidad. Pero ¿qué clase de acciones deben realizar? Es absurdo que hagan actos de

justicia, o de valor, o de templanza, o de liberalidad. Tales acciones son indignas de los dioses. Sin embargo, sabemos que viven y actúan. Pero quitando a un ser viviente el obrar (np&TTcLv) y el producir (itoLs1 = crear), ¿qué queda sino la asopra(teoría)? La actividad propia de Dios, que es diferente de todo en bienaventuranza, será, pues, la teorética, y de las humanas, la más semejante a ésta será la más feliz. (Nótese otra vez la distinción entre aewps'Lv y 7rpáTTsLv así como el lenguaje de Aristóteles al hablar indistintamente de «Dios» y de «los dioses».)

La segunda razón consiste en decir que los demás animales no participan de la felicidad, estando privados completamente de actividad teorética. Y añade: «a los dioses conviene completamente la vida bienaventurada; a los hombres, en cuanto poseen algo semejante (ópoíw~a) a tal actividad; a los demás animales ninguna, puesto que no participan de la asopLc. Es interesante la consideración del hombre como animal Qáov) y el concepto de semejanza. «La felicidad llega, pues, hasta donde llega la aswpíla y aquellos que en, mayor medida poseen el asopeiv son tanto mas felices, oú xaT& óvp, (34ny-óS áaaá xaTáT7~v aswpLav («no por accidente, sino por la teoría misma»). Pues ella misma es digna. Por tanto, n' eúóaLpOVL,1 TLS («la felicidad es teoría» - contemplación.). Estas últimas palabras expresan con el máximo de precisión el sentido que hay que asignar en Aristóteles a la palabra su'ULpovCa. Este sentido está muy lejano del que hoy se le asigna generalmente. Para cualquier hombre de hoy la palabra felicidad expresa algo indisolublemente unido a ideas más o menos vagas de placer, agrado o satisfacción, Y estas nociones se piensan no como algo adventicio, sobrevenido a la felicidad (según ocurre en Aristóteles), sino como los ingredientes esenciales del concepto mismo de felicidad. En Aristóteles no hay nada de esto. Se distingue netamente entre el placer y la felicidad, y el que aquél acompañe a ésta no quiere decir en modo alguno que la constituya. Ahora bien, entre el goce o placer que acompaña a la actividad y la actividad misma, ¿qué lugar queda para la felicidad? Las palabras de Aristóteles que acabamos de leer son concluyentes. No es que la felicidad sea un concomitante de la actividad teorética, a la manera que lo son los placeres respecto a las actividades que acompañan, sino que la actividad teorética, ella misma, es la eúóa~povía, la felicidad. La actividad teorética tiene otro nombre, que es felicidad. Hay que entender, pues, la frase de Aristóteles, n' eúóaLp,ovLaaswpCaTLS en su sentido literal, en el sentido de un juicio de identidad. Por eso es, quizá, peligroso para la intelección de su sentido exacto traducir, sin más, la palabra por felicidad. El término «felicidad», cargado de su significación actual, no traduce exactamente la expresión griega.

Queda descrito con esto el modelo, el paradigma de la felicidad perfecta; pero por algo le atribuye Aristóteles el calificativo de divina. Esta vida, así, idealmente dibujada, no corresponde plenamente al ser humano; por lo menos, está limitada en el hombre en la medida en que éste no es sólo contemplador, sino además ~wov (animal), en la medida en que tiene una de sus dimensiones adscrita indisolublemente a la naturaleza. Esta dualidad del hombre ha tenido siempre, en toda la historia del pensamiento humano,

el carácter de un encadenamiento del cual el hombre pugna por soltarse. En Platón, cuyo lenguaje mítico propende naturalmente a la expresión plástica, la vida está concebida literalmente como «prisión» (recuérdese el mito de la caverna.). Podría, quizá, decirse que todas las grandes creaciones de la filosofía tienen en su base este oculto y poderoso resorte: la esencial contradicción latente en el fondo más radical del ente humano entre su aspiración a trascenderse y su constitutiva limitación, su adscripción ineludible al mundo inferior de la naturaleza en que se encuentra irreparablemente anclado.

Raro será el sistema en que, de un modo o de otro, no aparezca en función central este tema, que es el tema humano por excelencia. Hay incluso hoy filósofos que afirman no ser la filosofía sino la respuesta que el hombre necesita dar a esta indigencia radicalmente constitutiva de la vida humana.

También en Aristóteles se manifiesta esta esencial limitación del hombre, y también él advierte su carácter dramático, aunque quizá no se echa de ver tanto debido al pathos poco arrebatado de su pensamiento.

Después de describirnos con velado entusiasmo este PíioS divino del aswpeiv, cae en la cuenta de que el hombre es hombre, Y mientras atribuye al ser perfectísimo este tipo ideal de existencia, exaltando con ello al mismo tiempo al hombre por encima de todo lo que le rodea, por cuanto lo asimila al ente divino, nos recuerda, por otra parte, las limitaciones a que el (3~oS~ewp~T~x6S está sometido en la vida del hombre, por ser hombre. A ello está dedicado casi todo lo que resta del capítulo VIII. La actividad teorética, en sí misma considerada, es autosuficiente. Pero el hombre no es sólo vo5S, ni lo que hace es sólo pensar, sino que es también - y en cuanto lo es, posee otras virtudes, que son las éticas. A ellos corresponde también una felicidad de segundo orden. (Como vemos, la correlación entre actividad, virtud, placer y felicidad es perfecta, y al hilo de ella se desenvuelve todo el pensamiento de la ética. Ahora bien, el - dice Aristóteles, está en estrecha dependencia de las pasiones y, por tanto, del cuerpo, He aquí una primera limitación: el swp,a (cuerpo). El hombre es un compuesto que no puede prescindir en su vida de ninguna de aquellas cosas de que es compuesto. De ahí que diga Aristóteles después que para la felicidad hacen falta ciertos bienes, externos, puesto que somos hombres y el ejercicio del aswpeiv requiere salud y cuidados del cuerpo, si bien no hace falta poseer grandes bienes, sino moderados.

Pues bien, de las virtudes éticas, que por una parte dependen del cuerpo y por otra están en contacto con las actividades dianoéticas por medio de la gpóvnaL5, dice Aristóteles que son ávapó7rLva (humanas) (para distinguirlas de las del vo3S, que es algo divino), y, por tanto, también la vida y felicidad que a ellas corresponden. He aquí otra limitación de la vida teorética en el hombre, y es que, en tanto que tal, tiene también que obrar muchas veces según estas virtudes. ¿Por qué? Pues porque el hombre no vive en soledad, sino que es un ~wov7ZoaLTLxóv (<animal político» o social), es un ser que aun' que «convive». Ahora bien, las virtudes éticas son, como ya sabemos, las virtudes

de la convivencia, así como la aswpí,a es la virtud de la soledad. De ahí que sólo pueda y tenga que hacer vida teorética el ser que está absolutamente solo y apartado del mundo de los hombres, en la soledad más radical, que es la de no tener la menor noticia de ellos. Este es el ser absolutamente perfecto (r&acLov), tan T&acLov que es puro y en el cual la soledad es un postulado de su propia perfección, puesto que si ha de ser perfectísima su actividad, su ser mismo no puede consistir en otra cosa que en pensar algo también sumamente perfecto; pero nada hay absolutamente perfecto sino él, por lo cual no puede ser sino pensamiento de sí mismo (<pensamiento de pensamiento» = vónaLSv'aswS).

Ahora bien, entre los hombres será el más perfecto y el más feliz aquel que más se le asemeje, que más plenamente realice este tipo ideal de vida divina. Este es el filósofo. El filósofo representa así entre los hombres la aspiración suprema a la divinidad.

DATOS BIOGRÁFICOS DE ARISTÓTELES

Nació Aristóteles en Estagiria, en la península tracia de Calcidia - de ahí su denominación de «el Estagirita, en el año 384 a.C. Su padre, Nicómaco, era médico de cámara en la corte macedónica. Al alcanzar su mayoría de edad se trasladó a Atenas con el propósito de estudiar en la Academia de Platón, que se encontraba entonces en la cúspide de la fama, y permaneció en ella hasta que falleció su maestro. Ya en la época de su discipulado se reveló como maestro y escritor de diálogos, al estilo de Platón. Después de la muerte de éste, se trasladó a Atarna, en el Asia Menor, en donde gobernaba su condiscípulo Hermías, y se casó con una hermana o sobrina de él, y, más tarde, en segundas nupcias, con Herpilis, antigua esclava del mismo, permaneciendo allí hasta la caída y asesinato de su amigo. Desde allí marchó a Lesbos y, más tarde, fundó una escuela en Atenas, que abandonó para trasladarse a Macedonia, en el año 342, invitado por Filipo II para que se hiciera cargo de la educación de Alejandro. En el año 335 regresó a Atenas y, en un gimnasio próximo al templo de Apolo - el Liceo-, inauguró sus tareas docentes. Adoptó la costumbre de explicar paseando, por lo que recibió su escuela el nombre de «peripatética». Dedicado a la enseñanza y a la investigación filosófica, permaneció en Atenas durante doce años, hasta que se produjo la sublevación de los atenienses contra Macedonia, después de la muerte de Alejandro, viéndose obligado a refugiarse en Caleis (Eubea), en donde falleció por enfermedad en el año 322 a.C.

Algunas de las obras de Aristóteles no han llegado a nosotros. Entre las que se conservan, merecen mencionarse sus escritos lógicos, coleccionados bajo el nombre de «Organón»: la Física, la Historia de los animales, la Metafísica, la Ética a Nicómaco, la Ética a Eudemo, y la Ética Mayor, la Política, El Estado ateniense, la Retórica y la Poética.

San Agustín: *De beata vita*

El diálogo De beata vita representa, juntamente con los escritos Contra académicos, Soliloquia y De ordine, el verdadero comienzo de la produccion literaria de San Agustín, que coincide con la etapa inmediatamente posterior a su conversión, es decir, con el retiro a la finca de Cassiciacum, donde fueron concebidos. Son, pues, obras similares, fronterizas, en la evolución espiritual del gran pensador cristiano - como lo es su figura entera, tomada en la plenitud de su significación, en el tránsito del paganismo al cristianismo-. Los temas capitales de la filosofía agustiniana están apuntados ya en estos diálogos. Pero esto quiere decir que están incoados en ellos los temas capitales del gran pensamiento cristiano medieval, y aún algunos del moderno. Hay un dramatismo y un interés especiales en estas obras primerizas, que radican, no en sus características formales, ni siquiera en su contenido conceptual - mucho más patético, vehemente y profundo en escritos posteriores, y singularmente en las Confesiones-, sino en la sazón espiritual en que fueron compuestos, es decir, a raíz de la crisis del huerto de Milán y mientras Agustín, en el retiro campesino, prepara su ánimo en la meditación para la recepción del bautismo. Es el dramatismo latente del tránsito a una vida, a un pensamiento y, como se ha dicho, a un hombre nuevos. El nuevo hombre que surge, que está surgiendo, en este momento, es el hombre cristiano. Bajo la tersura clásica del estilo de los diálogos de Cassiciacum, en la que perduran los hábitos y destrezas del maestro de retórica que era San Agustín, del lector apasionado de Cicerón, del admirador de Platón - aunque su conocimiento de él fuese en su mayor parte reflejo, a través de autores neoplatónicos-, se advierte ya la subterránea inquietud, agitación y fuego de la nueva fe, que a veces aflora visible a la superficie en forma de oración, de ardiente coloquio con Dios (los Soliloquios, por ejemplo, prefiguran ya rudimentariamente el pathos y la andadura mental de las Confesiones). Y es el interés de asistir al estado naciente de esos grandes temas que van a alimentar con su sustancia y a determinar la orientación, no sólo del pensamiento ulterior de San Agustín, sino, a través de él, de todo un largo período de la filosofía occidental. Y si se tiene en cuenta que el giro que se está operando es nada menos que el de una época a otra, el del paganismo al cristianismo, el de la Antigüedad a los siglos medios, el del pensamiento griego - pues el romano también es griego en su esencia - al medieval y moderno; si se tiene esto a la vista, es fácil reparar en el sentido privilegiadamente estelar de esta corta etapa inicial de Cassiciacum. Corta, porque, en efecto, las discusiones y reflexiones cuya redacción constituye los Diálogos, fueron tenidas en el breve espacio de unas vacaciones otoñales, en noviembre del año 386, en la finca campestre que Verecundo, el gran amigo de Agustín, ofreció a éste para retirarse a reposar y a meditar, en unión de su familia y de algunos discípulos fieles. Inicial, por las razones arriba señaladas, aunque no porque la mente y la conciencia de Agustín no hubiesen atravesado ya por una serie de avatares y alternativas, ni hubiesen dejado de aposentarse en diversos habitáculos intelectuales y morales, sin poder, sin embargo,

encontrar sosiego y satisfacción en ninguno. Ahora, en cambio, su alma, que él mismo compara a una nave zozobrante o que camina a la deriva, ha arribado a puerto, ha encontrado acceso a una patria o morada definitiva. Los diálogos de Cassiciacum inician, pues, esta nueva vida intelectual y moral -y advertimos que la una no puede entenderse sin la otra - edificada en la fe de Cristo. Pero el ingreso en la patria espiritual encontrada no significa la quietud, la inercia del ya, del al fin. Por el contrario, comienza ahora la más dura lucha, si bien ya con un objetivo, una causa, una verdad que defender: la lucha por la fe misma. Brega en dos frentes: en el frente interior de la propia alma, para mantener esa fe conquistada constantemente alerta, erguida contra las asechanzas que le tienden sin tregua las solicitudes de la naturaleza y la constricción de las pasiones (evitar lo que siglos después llamará un gran agustiniano, San Anselmo, la fe ociosa); brega también en el frente exterior de los enemigos de la fe: heréticos y paganos. Así, pues, aunque la vocación de Cassiciacum representa una especie de pausa en el punto angular de las dos vidas agustinianas, algo así como un recogerse en quietud, se trata de una quietud tensa, de un pre pararse para esa gran batalla que va a ser en adelante la existencia entera del hombre de Tagaste, y los pensamientos que allí se fraguan, y los escritos que los contienen, presentan ya ese doble aire polémico que será característico de toda su obra. Pero ofrecen también un sesgo optimista, casi alborozado, que más tarde desaparecerá para dejar lugar a una concepción del hombre y de la vida considerablemente más pesimista, rigurosa e intransigente; un optimismo que podría explicarse no tanto por el hecho de ser obras todavía juveniles - San Agustín tiene treinta y dos años cuando las escribe, pero ya ha vivido intensamente y gustado el sabor amargo de las desilusiones - cuanto por constituir la primera asomada al vasto panorama de esa nueva existencia que estrenan los ojos interiores del futuro obispo de Hipona con un como deslumbramiento matinal de promesa y esperanza. El fenómeno de la conversión, siempre profundo y removedor de las zonas más radicales de la vida personal, cobra en este caso una plenitud de sentido excepcional por la poderosa personalidad del hombre en que transcurre y por el momento histórico en que tiene lugar, a saber, cuando el desmoronamiento material y espiritual del mundo antiguo es ya inminente. San Agustín había peregrinado por las distintas trochas y vericuetos que ese mundo en trance de descomposición le ofrecía para su caminar, se había compenetrado con sus valores declinantes y había intuido con aguda sensibilidad el esplendor - ¡splendida vita!-y la gracia que hubo de irradiar todo aquello que estaba a punto de disolverse; había tenido también desde su infancia, desde su hogar, noticia del nuevo ámbito espiritual del cristianismo, y había realizado algunos intentos infructuosos de penetrar en él. Es conocida la trayectoria zigzagueante seguida por su sed de verdad hasta el momento de la conversión - él mismo nos la resume en De beata vita (1, 4) y después, con encendido acento de contrición, en las Confesiones-: los estudios de infancia y, de adolescencia en Tagaste, Madauro y Cartago; la lectura, en esta ultima ciudad, del Hortensio, de Cicerón, cuando aún no tiene veinte años, lectura que determinó la apertura de su alma a la inquietud filosófica; su primer ensayo consciente, y fracasado, de acercamiento a las Sagradas Escrituras (mucho antes, siendo muy niño, había deseado y solicitado el

bautismo, con motivo de una enfermedad que se creyó mortal, pero aquello no pasó de ser un episodio superficial originado en la natural influencia de las enseñanzas cristianas de su madre, Santa Mónica, si bien, por otra parte, este influjo materno resultase decisivo para el conjunto de su evolución ulterior, como el propio Agustín gusta de atestiguar); la caída en el maniqueísmo, al no encontrar en los libros santos lo que iba buscando; sus estudios contemporáneos de retórica, su afortunado magisterio de esta disciplina y sus incursiones en las otras artes liberales; el desengaño del maniqueísmo y, como reacción, su adhesión al escepticismo académico; finalmente, ya en Milán - 384-, la superación del escepticismo, gracias, por una parte, a sus lecturas platónicas y paulinas, y, por otra, al influjo de las predicaciones del obispo de Milán, San Ambrosio, que tan eficazmente colaboraron a la obra de su conversión. Esta trayectoria intelectual discurrió estrechamente aparejada con otro currículo moral - en realidad, la una estuvo siempre en función del otro, no siendo más que dos aspectos de una sola y única evolución, la de su vida personal, como siempre acontece en los espíritus verdaderamente profundos, en los que vivir el pensamiento y pensar la vida son una sola operación realizada desde el centro mismo del yo, desde el núcleo más íntimo de la conciencia - San Agustín no pudo hallar su verdad, la verdad que tan ahincadamente buscara desde su primera edad juvenil, hasta que no consiguió liberarse de la «esclavitud de las pasiones», de la soberbia, de la vanagloria y de los apetitos de la carne. Este fue el gran obstáculo que su voluntad tuvo que remover cuando ya estaba convencido de la superioridad del cristianismo; éste fue el sentido del «Talle, lege» de la revelación del jardín de Milán. No es, pues, extraño que quien tan laboriosa, tan penosamente había luchado por la consecución de la verdad, mostrase alborozo al llegar al punto crítico en que ya creyó poseerla. La estupenda plegaria - que es, a la vez, un inspirado canto de alabanzas al creador - del capítulo 1.° de los Soliloquios es la pura expresión de ese regocijo del alma que ha encontrado, al fin, el camino real de la verdad o, por lo menos, la vía segura para entrar en él'. Esa guía es la asistencia divina, el favor divino. Es ya la idea in cipiente de la gracia, que desempeñará tan primordial papel en la ética cristiana, a diferencia de toda la ética griega, y el camino es la vía de la intimidad del espíritu, la entrada del alma en sí misma. Más tarde lo expresará San Agustín con rotunda convicción en su famoso in interiori homine habitat ventas. Pero ahora no lo tiene todavía del todo claro; sólo es clara su voluntad de encontrarlo: Nihil aliud habeo quam voluntatem («Sólo dispongo de la voluntad»)... Sed unde ad te pervenitur ignoro («pero ignoro por dónde se llega a Ti») - dice, dirigiéndose a Dios, en un pasaje de esa oración inicial de los Soliloquios (1, 5)-. Sin embargo, poco más abajo, al comienzo del capítulo II, muestra el catecúmeno de Cassiciacum, estar ya en posesión de la clave de esa secreta vía de la verdad, ser ya dueño - aunque todavía, repito, sin conciencia clara de su alcance - del más trascendental de sus hallazgos: el descubrimiento de la realidad del espíritu como intimidad. Eso es lo que, en última instancia, significa su repetida frase: Deum et animam scire copio. Nihilne plus? Nihil omnino («Deseo conocer a Dios y al alma. - ¿Nada más? - Nada absolutamente») (Solil., II, 7). En esta predilección exclusiva por un saber del alma y de Dios late ya la intuición metafísica radical del genio agustiniano. Claramente lo

atestiguan las siguientes palabras del libro De ordine: Ita enim animas sibi redditus, quae sit pulcritudo universitatis intelligit..., etc.: «Así, pues, es el alma, replegada en sí misma, la que entiende la belleza del universo, que, por cierto, toma su nombre de lo uno. Por consiguiente, no le está permitido contemplar esa belleza al alma que se dispersa en la muchedumbre exterior, y de cuya avidez se sigue la pobreza, ya que no sabe evitarla de la única manera que es posible, a saber: desprendiéndose de esa muchedumbre. Y llamo muchedumbre no precisamente a la de los hombres, sino a la de todas las cosas sensibles.» (De ordine, II, 3.) ¿No es ésta ya una primera versión del Noli foras ¡re del tratado De vera religione? El hecho de que allí se hable de la verdad y aquí de la belleza no establece diferencia esencial: San Agustín ha percibido ya la pri macía del hombre interior. En el citado capítulo IV del libro IX de las Confesiones se corrobora este aserto: «Ya mis bienes no estaban fuera de mí, ni mis ojos carnales los buscaban en ese sol exterior, pues los que quieren buscar contentamiento fuera de ellos mismos fácilmente se disipan y disuelven en las cosas visibles y temporales.»

También está previsto ya en los diálogos de Cassiciacum el papel fundamental que ha de asumir el amor en la búsqueda de la verdad, no ya el eros platónico 2, sino la caritas, a la cual apela en ellos repetidamente, al par que a las otras dos virtudes básicas del cristianismo: la fe y la esperanza. Otro tanto puede decirse de su asombrosa precursión cartesiana, que hace pie justamente en la duda para afincarse en la verdad y que se relaciona íntimamente con el gran tema del alma o espíritu como autoconciencia.

En suma, como indiqué al principio, todos los motivos esenciales del pensamiento agustiniano preludian ya en estos escritos primerizos. «Es sumamente característica - dice Baumgarten - la manera de plantear los problemas en estas obras: la lucha contra el escepticismo en pro de la verdad y el modo de fundamentar el conocimiento por el nuevo método; el problema del nuevo género de vida; el primer ensayo para fundamentar la ética, y los problemas que constituyen la premisa filosófica para las teorías del cristianismo; esto es, el problema de Dios y del orden del mundo, el problema del alma y especialmente la cuestión de la inmortalidad.» (Los grandes pensadores, Ed. Calpe, Buenos Aires, 1938, t. 1, pág. 354.)

De los diálogos del año 386, el De beata vita muestra mejor que ninguno la coyuntura de tránsito a la nueva fe en que fueron concebidos, precisamente por ser el que conserva más visibles y abundantes las huellas de la formación pagana de su autor. En todos ellos asistimos a los dramáticos titubeos de San Agustín, que aún no sabe cómo verter el vino nuevo de las intuiciones cristianas en los viejos odres de los conceptos paganos. Y así como en los Soliloquios hay una declaración de ignorancia acerca de cómo llegar a Dios, en De beata vita hay una confesión expresa de vacilación, de fluctuación, a propósito de «la cuestión del alma» (1, 5). Por lo demás, esta laboriosa faena de asimilación y de ajuste del saber filosófico de la antigüedad a la concepción cristiana del mundo, que vemos iniciarse, tan débilmente aún, en estos primeros pasos del pensamiento agustiniano, va a ser otra de las constantes de toda la especulación

cristiana, incluso de la escolástica más elaborada y madura. San Agustín percibió después la insuficiencia de estos primeros ensayos y expresó su disgusto por ellos en las Confesiones - donde se ve que apenas quiere tomarlas en consideración-, diciendo que todavía estaban contaminados de «la escuela de la soberbia». Más tarde, en las Retractaciones, se refiere a cada uno de ellos en particular y señala los puntos en que deben ser rectificados.

Según Ritter, sin embargo -y en el mismo parecer abundan Baumgarten y otros historiadores de la filosofía-, estos escritos agustinianos del primer período (no sólo los de Cassiciacum, sino también los que inmediatamente les siguieron: De inmortalitate animae, De quantitate animae, De libero arbitrio, De musica, De magistro, De vera religione, etc.) son los más filosóficos de toda su producción literaria. Después, San Agustín se desentendería un tanto de la pura investigación filosófica, solicitado por intereses teológicos y eclesiásticos. Así, Ritter: «Hemos concedido la más alta importancia a los primeros escritos de San Agustín, porque denuncian más claramente que sus otras obras sus principios filosóficos, y porque han ejercido la más poderosa influencia en el desarrollo filosófico de los siglos siguientes hasta la Edad Media.» (H.Ritter, Histoire de la Philosophie chrétienne, traduit de l'allemand par J. Trullard. París, lib. philosoph. de Lagrange, 1844, t. II, páginas 168-169). No obstante, el mismo Ritter reconoce después que esta superioridad filosófica es más aparente que real: «Comparando las obras del primer período de su vida con las del segundo, encontraremos que aquéllas son más filosóficas en la forma, pero no en el fondo»; en cambio, éstas «seguramente no son independientes de las precedentes, pero acusan un desarrollo de penetración en todos los puntos de doctrina envueltos en misterio» (ob. cit., pág. 170). Lo cual viene a valer tanto como decir que la relación de unas a otras es la de un pensamiento germinante a un pensamiento maduro.

Sin entrar en la cuestión - siempre un poco bizantina cuando se trata del pensamiento cristiano, puesto que es un hecho que sus más importantes filosofemas suelen estar con tenidos en obras teológicas (ejemplo máximo, Santo Tomás)-, aceptemos de estas autorizadas opiniones lo que en ellas sirve para confirmar el carácter incoativo que, en relación con la construcción de una filosofía genuinamente cristiana, hemos atribuido a los escritos de Cassiciacum.

Pues bien, dentro de ese carácter general, el más incipiente de todos es el De beata vita. Las vivencias cristianas aparecen en él más veladas por ideas paganas que en las otras obras contemporáneas, y por eso es tal vez el más inmediatamente representativo de ese momento auroral en que la cultura antigua y la fe naciente coliden en la mente de San Agustín.

Escribo estas líneas cuando está a punto de cumplirse exactamente el décimosexto centenario del nacimiento del gran hombre de Tagaste - 13 de noviembre del año 354-. Puede decirse que con él nace también la gran filosofía cristiana, ya que, sin desdeñar los

esfuerzos de los demás representantes de la Patrística, es en San Agustín donde culmina este primer movimiento intelectual del cristianismo. La magnitud de su genio se levanta muy por encima de todas las figuras significativas de este período -y aun de la mayor parte de las de todo el pensamiento cristiano-, y es su formidable poder de intuición el que consigue forjar por vez primera una concepción orgánica del mundo, del hombre y de Dios (en la que ni siquiera falta la primera filosofía de la historia aparecida en Occidente), es decir, una filosofía desde supuestos cristianos. Pues bien, si se considera que es en Cassiciacum donde acontece el otro nacimiento de San Agustín, su nacer a la vida de la fe3 - o, más precisamente, su nacer al pensamiento dentro de la vida de la fe, puesto que a la fe misma había abierto los ojos ya, poco antes, bajo el influjo de las predicaciones de San Am brosio y, sobre todo, a partir de la crisis del huerto de Milánno parecerá excesivo otorgar un valor simbólico, en estas fechas conmemorativas, a la publicación del diálogo De beata vita, que, incluso cronológicamente, parece ser el primero (salvo las dos discusiones iniciales sobre los académicos) de los tenidos en la finca de Verecundo4. Por añadidura, se da la circunstancia de que este diálogo, que duró tres días, se comenzó precisamente en el de la fecha del natalicio de San Agustín (Idibus novembris mihi natalis dies erat) y con la intención expresa, por parte suya, de ofrecerlo como un convite espiritual a sus amigos para festejarla (a lo largo de todo el coloquio juega con estas imagenes del convite de cumpleaños, del alimento espiritual, de los manjares del alma). No cabe mayor concurso de coincidencias - ínternas y externas - en una obra para ofrecerla al público como la mejor recordación simbólica en una celebración de centenario.

En cuanto al contenido mismo de la obrita, he aquí su esqueleto dialéctico (con algunas leves acotaciones), que facilitará al lector no especializado, junto con el breve comentario final, aprehender lo esencial de las ideas éticas en ella sustentadas. (Las acotaciones van unidas a la sinopsis, pero puestas entre paréntesis y con letra distinta.)

CAPÍTULO 1

1. El puerto de la filosofía da acceso a la tierra firme de la vida feliz. Si sólo la razón y la voluntad condujesen a puerto, aun serían menos - con ser ya pocos - los que llegasen a él, pues, habiendo sido arrojado el hombre al proceloso mar de este mundo, fácilmente se pierde en él. Por eso, en la mayoría de los casos, no bastan la razón y la voluntad, sino que hace falta alguna tempestad que empuje al hombre hacia aquella «tierra codiciadísima».

2. Tres clases de hombres capaces de acogerse al puerto de la filosofía. Al describir la tercera, San Agustín traza su propia semblanza personal.

3. Pero en la embocadura del puerto hay un ingente y refulgente promontorio, cuya insidiosa atracción han de evitar los navegantes con extrema cautela: el soberbio afán de

la gloria. (La enardecida naturaleza de San Agustín le hizo experimentar con singular intensidad la tentación del orgullo, de la gloria, junto con la de la carne, como los más fuertes obstáculos para su ingreso en la fe cristiana - «uxoris honorisque illecebra detinebar», como dice en el párrafo siguiente-. Podría pensarse que se trata aquí todavía del desprecio de las honras y bienes mundanos, que, como cosas «adiáfora» - indiferentes-, exige la virtud del sabio a la antigua - concretamente, a lo estoico-; pero si se tiene en cuenta la insistencia con que San Agustín se refiere a esta pasión, la importancia fundamental que le otorga en su ideal moral, y, sobre todo, su relación esencial con la vida de la fe, parece evidente que estamos ya - aunque San Agustín no la nombre todavía - ante la virtud cristiana de la humildad.)

4. San Agustín da cuenta a Teodoro de su llegada a puerto después de una navegación accidentada que resume la historia de sus vicisitudes espirituales hasta el momento presente. (Habla San Agustín de los sermones de San Ambrosio de la filosofía de Platón como de los estímulos que le liberaron de sus errores y de un fuerte «dolor de pecho» como de la «tempestad» que le llevó con último empuje al lugar del deseado reposo. ¿Cómo interpretar ese dolor pectoris? ¿Se trata de un simple dolor físico? ¿0 hay que conceder también a la expresión un sentido figurado? Aunque no lo tenga en la frase concreta a que aludimos, es indudable que la tempestad de que habla San Agustín no se comprendería bien si no encerrase una significación moral.)

5. Manifiesta estar todavía dudoso, no pisar terreno firme, fluctuar y vacilar en la cuestión del alma.

6. Da cuenta de las circunstancias y personajes del diálogo.

CAPÍTULO 11

7. Constamos de cuerpo y alma. El alimento del cuerpo es lo que le hace crecer y desarrollarse.

8. El alimento del alma es el conocimiento de las cosas y la ciencia, que la hacen también crecer o enflaquecer, según abunden o falten. Así como los cuerpos sin alimento enferman, así también las almas, que se llenan de las lacras de los vicios, siendo el mayor, y origen de todos, la maldad (nequitia). La virtud contraria es la frugalidad, que viene de fruge (fruto) y significa fecundidad, como nequitia significa esterilidad (de nihil, nada). Nada es lo que se disuelve, fluye, se pierde; algo, lo que permanece, tiene consistencia, es siempre lo que es; así la vírtud más noble, que se llama templanza o frugalidad. (San Agustín ha superado ya hace tiempo el dualismo maniqueo. El mal no es nada positivo, sino una negación o privación del bien; en sí mismo es una pura nada, o, al menos, un «no ser». La identificación del ser con lo permanente e inmutable y del no ser con lo fluyente y mudadizo, así como la del bien con el ser, son de clara progenie platónica.) Hay dos clases de alimentos: saludables y útiles, y morbosos y destructores.

9. Declara querer celebrar su cumpleaños, no sólo con un convite corporal, sino también con uno espiritual. Para recibir éste hace falta un apetito también espiritual, y su condición es la salud del alma, igual que ocurre con el cuerpo. (Séneca, en su tratado De beata vita, que sin duda influyó en el diálogo de San Agustín, habla también de la salud del alma. «La vida feliz - dice - es, por tanto, la que está conforme con su naturaleza; lo cual no puede suceder más que si, primero, está sana y en perfecta posesión de su salud.» (Séneca, Sobre la felicidad. Versión y comentarios de J.Marías. Rev. de Occ., Madrid, 1943, pág. 60.) Las influencias estoicas, directas e indirectas -a través, por ejemplo, de Cicerón-, son patentes en los escritos agustinianos de este período, y especialmente en el De beata vita, donde la identidad de tema y de título con el tratadito incompleto de Séneca, así como las coincidencias, a veces incluso de expresión, hacen pensar que San Agustín conocía éstas y otras obras del filósofo cordobés. Dichas coincidencias -de las que iremos señalando las de más bulto - son, sin embargo, bastante parciales, y, hasta cierto punto, fortuitas. La diferencia de estructura y de planteamiento de ambos escritos - aparte del contenido cristiano que hay en el de San Agustín - es completa, y es evidente que San Agustín no toma como modelo la obra de Séneca.)

10. «Todos queremos ser felices.» (La obra de Seneca comienza con esta frase: «Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices».) Pero ¿quién es feliz? No el que carece de lo que desea. ¿Tal vez el que tiene todo lo que quiere? Sí, si lo que desea y tiene son bienes; no, si son, males.

11. ¿Qué es, pues, lo que debe procurarse el hombre para ser feliz? No lo caduco y mortal, pues no está en su mano poseerlo cuando quiere ni por el tiempo que quiere; y aun cuando se posean en abundancia cosas caducas y perecederas, el temor de perderlas impide la felicidad. Deberá ser, por tanto, algo permanente y seguro, no pendiente de la suerte, no sujeto a los azares de la vida. (El concepto y la expresión son aquí puramente estoicos. Compárese con Séneca: «Busquemos algo bueno, no en apariencia, sino sólido y duradero.» Ob. cit., pág. 59. «La vida es feliz... si usa de los dones de la fortuna sin ser esclava de ellos.» Ibíd., pág. 6. «El sumo bien es un alma que desprecia las cosas azarosas y se complace en la virtud»... «El hombre feliz es aquel... que no se deja elevar ni abatir por la fortuna»... «La felicidad de la vida consiste en un alma libre... para quien el único bien sea la virtud, el único mal la vileza, y lo demás un montón de cosas sin valor, que no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida, ya que vienen y se van sin aumentar ni disminuir el sumo bien.» lbíd., pág. 62. «La libertad no lo da más que la indiferencia por la fortuna; entonces nacerá ese inestimable, bien, la calma del espíritu puesto en seguro y la elevación; y, desechando todos los terrores...», etc. Ibíd., pág. 63. «Puede llamarse feliz al que, gracias a la razón, ni desea ni teme.» Ibíd. pág. 64.) Ahora bien, Dios es lo eterno y siempre permanente. «Luego es feliz quien tiene a Dios.» (En esta conclusión es donde San Agustín se aparta ya radicalmente del estoicismo. Las premisas son estoicas, pero la conclusión es cristiana. Este «Deus» de San Agustín no tiene nada que ver con el theos griego ni con el deus del estoicismo romano. «Sigue a

Dios» - dice también Séneca-. «Obedecer a Dios es libertad.» Pero este Dios estoico se identifica con la Naturaleza, con el mundo: es un principio intrínseco, inmanente, regulador del orden del mundo - como lo era el logos inmanente de Heráclito, de quien el estoicismo tomó la idea-. El Dios de San Agustín, en cambio, es ya el Dios trascendente, personal, creador, amante y providente del cristianismo. Un abismo separa las dos concepciones.)

12. Pero ¿quién tiene a Dios? Tres respuestas: l.a: el que vive bien; 2.a:: el que hace lo que Dios quiere; 3.a: el que tiene el alma limpia del espíritu inmundo.

13. San Agustín anuncia que la contienda con los académicos está terminada.

14. Se expone el argumento contra los académicos anunciado en el párrafo anterior. Helo aquí: No es feliz aquel a quien falta lo que desea. Por otra, parte, nadie busca lo que no quiere hallar; por tanto, si los académicos buscan la verdad es porque quieren poseerla. Es así que no la hallan, luego no poseen lo que desean, y, por tanto, no son felices. Pero nadie es sabio sin ser feliz. Luego los académicos no son sabios.

15. Si no se admite el argumento anterior, hay que admitir alguno de estos absurdos: o que es feliz quien carece de ese bien tan estimable - la verdad - que busca con afán, o que los académicos no desean la verdad, o que el infeliz es sabio.

16. Los académicos son caducarlos (hombres trastornados por la épilepsia).

CAPÍTULO 111

17. Recapitulación de las opiniones, sobre el hombre feliz (el que tiene a Dios) expuestas en el párrafo 12.

18. Las dos primeras sentencias coinciden, pues «el que vive bien hace lo que Dios quiere», y viceversa: «vivir bien» es «hacer lo que agrada a Dios». En cuanto a la tercera, no tener el espíritu impuro, quiere decir vivir castamente y libre de todo otro pecado; pero esto equivale a estar vuelto a Dios y atenerse a él exclusivamente. Luego ser casto es lo mismo que vivir bien. Las tres sentencias, pues, coinciden en una. (Aquí San Agustín manifiesta ya plenamente su inmersión en los valores del cristianismo. El acatamiento a la voluntad de Dios y la pureza de corazón son la misma cosa. Ahora bien, la «pureza de corazón» es ya algo genuinamente cristiano: alude a lo que ha llamado Heimsoeth «el conflicto esencial de la vida cristiana»; es decir, el conflicto «entre el espíritu y la carne» - que no tiene nada que ver con el del mundo sensible y el inteligible de los griegos.)

19. Dios quiere, sin duda, que el hombre lo busque, y el que lo busca, como se ha dicho, vive bien y no tiene el espíritu impuro. Ahora bien, el que busca a Dios no lo tiene

todavía. Luego, ni el que vive bien, ni el que hace lo que Dios quiere, ni el que no tiene el espíritu impuro tienen a Dios. Hay que rectificar, por consiguente, la conclusión anterior diciendo que es feliz, no el que tiene a Dios, sino el que lo tiene propicio.

20. Objeción: Entonces será feliz el que busca a Dios - puesto que Dios no puede serle adverso-; pero el que lo busca no lo tiene; luego será feliz el que no tiene lo que quiere. Lo cual contradice lo anteriormente concedido y destruye el argumento contra los académicos.

21. Se impone, en consecuencia, una nueva rectificación, en esta forma: El que ha encontrado a Dios y lo tiene propicio, es feliz; el que lo busca lo tiene propicio, pero todavía no es feliz; y el que se aleja de Dios por sus vicios y pecados, ni es feliz ni lo tiene propicio.

22. Nueva dificultad: Si el que no es feliz es desgraciado (miser) - según se concedió-, resulta que el que tiene propicio a Dios es desdichado, puesto que aún no es feliz. Y si es verdad que todo indigente (egens) es infeliz (miser), también lo será que todo infeliz es indigente. O sea, que infelicidad (miseria) e indigencia (egestas) son una misma cosa. (Queda todo ello planteado.)

CAPÍTULO N

23. Se plantea la cuestión que quedó pendiente al final del capítulo anterior: ¿Todo infeliz es indigente? Si se demuestra racionalmente este punto, habremos encontrado la perfecta definición del hombre feliz, a saber: el que no necesita nada (el que no es indigente).

24. Pero aunque se demuestre que todo indigente es infeliz - por no haber término medio entre miseria y felicidad-, no podemos deducir de ahí que, todo el que no padezca indigencia es feliz.

25. Nadie duda que todo el que padece necesidades (el indigente) es infeliz. Pero se excluyen de aquí, cuando se trata del hombre sabio, ciertas necesidades corporales, puesto que el alma, donde radica la felicidad, está libre de ellas. El sabio no teme la muerte ni los dolores, para cuya evitación son necesarias aquellas cosas cuya carencia podría afectarle. Esto no quiere decir que los desdeñe: hará lo que esté en su mano para evitarlos (el no hacerlo sería necedad, y de ahí se derivaría in felicidad, no por padecer las cosas que no evitó, sino por su estulticia que es contraria a la sabiduría); pero si le sobrevienen después de haber hecho lo posible para evitarlos no se deriva de ello infelicidad puesto que nada le sucede contrario a su voluntad, ya que ésta no puede querer lo imposible (y el evitar esas cosas se le ofrece como tal). Así, sólo pondrá su voluntad en cosas muy seguras, a saber: que aquello que haga, lo haga por virtud y por la ley divina de la sabiduría, cosas que a nadie pueden ser arrebatadas. (La doctrina

sustentada por San Agustín en este párrafo es típicamente estoica. Traza en el el ideal del sabio atenido a sí mismo, autárquico, imperturbable ante las contrariedades, el dolor y la muerte, obrando sólo «de acuerdo con la virtud», rigiéndose por su razón, es decir, acomodando su voluntad a los decretos ineludibles de la Naturaleza. Es cierto que no habla de Naturaleza y sí de la ley divina de la sabiduría, pero se ve que en este momento no está realizando en su mente la idea cristiana del ser divino, sino abandonándose al hábito de los conceptos aprendidos en los textos paganos. Esta oscilación intelectual es típica en estos primeros escritos agustinianos.)

26. Veamos ahora si todo infeliz es indigente (padece necesidad). Si lo concedemos, se nos puede objetar con el caso de muchos hombres muy ricos, afortunados y bien dotados de prendas personales por la naturaleza, que tuvieron todo lo que deseaban. Por ejemplo, aquel Orata de que habla Cicerón (en el Hortensius). (En el De beata vita de Séneca hay un razonamiento y un ejemplo paralelos. Allí son Nomentano y Apicio los hombres «sobre los que la fortuna ha derramado todos sus bienes». Op. cit., pág. 75.) ¿Se puede decir de él que fuese un hombre necesitado? Responde Licencio: Aunque no tuviese ninguna necesidad, como hombre dotado de inteligencia, tendría, en cambio, el temor de perder sus bienes por un giro de la fortuna. (San Agustín, en las Retractaciones, se reprochará el haber concedido en este diálogo un papel demasiado importante a la fortuna, con el consiguiente menoscabo de la providencia divina.)

27. Pero un temor - objeta San Agustín - no es una necesidad, que es lo que se discute. La necesidad consiste en no tener, y, no en el temor de perder lo que se tiene. Sin embargo - contraarguye Mónica-, ese hombre riquísimo, por ser esclavo del temor de perder sus bienes, necesita la sabiduría. ¿Llamaremos necesidad a la falta de dinero y no a la de la sa biduría? San Agustín confirma esta observación, atribuyendo su agudeza en una mujer indocta al hecho de tener el alma entregada a Dios. (Aquí síes San Agustín plenamente cristiano, y en su comentario vemos aparecer por vez primera un atisbo de su doctrina del conocimiento como iluminación, que se repetirá más claramente en el párrafo 35). Ciertamente - corrobora Licencio-, la más miserable indigencia es la falta de sabiduría, y el que posee ésta de nada carece.

28. Por tanto, la indigencia del alma es la estulticia, opuesta a la sabiduría como la muerte a la vida, y como la vida feliz a la desdichada, entre las que no hay término medio. Luego todo no necio es sabio (como todo no feliz, desdichado, y todo no muerto, vivo). (Se advierte en esta oposición radical y «sin término medio» entre la sabiduría y la estulticia la influencia de la idea que tuvo el primer estoicismo del «sabio» y de la «virtud». Según ella, la sabiduría, vinculo y síntesis indivisible de todas las virtudes, se posee o no se posee, es una perfección absoluta, extraña al más y al menos.) La causa de la infelicidad de Sergio Orata era, por consiguiente, su necedad, y no sólo el temor de perder sus bienes. Así, todo necio es desdichado, y todo desdichado, necio. Luego toda necedad es miseria, y toda miseria, necedad (puesto que ya se ha establecido que todo necio es indigente). (También el estoico cifraba la felicidad en la ausencia de

necesidades, y consideraba al sabio como el hombre a quien nada falta, el más rico, por tanto, y más feliz.)

29. La indígencia es, pues, necedad. (Claro que el lenguaje es impropio cuando decimos: «tiene necesidad» o «tiene estulticia», porque es como decir de un cuarto oscuro que «tiene tinieblas». Se debería decir: «No tiene luz». Son éstos conceptos negativos o privativos. Decir «tiene necesidad» equivale a decir «tiene el no tener». (Aflora nuevamente aquí la preocupación agustiniana por el problema del mal y su reacción antimaniquea, y lo mismo en las definiciones de conceptos de los párrafos siguientes, en que se utilizan las nociones de ser y de no ser.) Puesto que todo indigente es infeliz, y viceversa (como todo necio es infeliz, y viceversa), hay que concluir que infelicidad e indigencia se identifican.

30. Hemos de ver, pues, quién no tiene indigencia, pues ése será sabio y feliz. La estulticia significa indigencia, y ésta equivale a cierta esterilidad y pobreza (inopia). Pero el necio es vicioso y la palabra estulticia resumen de todos los vicios. Como decíamos de nequitia, maldad (de nequidquam, lo que no es nada) y su contraria, frugalidad (de «fruto»), en cuyos dos conceptos contrarios operan los de ser y no ser, preguntamos ahora: ¿Qué es lo contrario de la indigencia (egestas)? No exactamente la riqueza (divitiae), puesto que lo contrario de ésta es la pobreza (paupertas). Más bien la plenitud (plenitudo).

31. En efecto, indigencia y plenitud son conceptos contrarios, y en ellos operan también los de ser y no ser Si, pues, indigencia es estulticia, sabiduría será plenitud. Con razón se llamó a la frugalidad madre de las virtudes, en el sentido de la fecundidad del ser. Cicerón, que coincide con estas apreciaciones, agrega las palabras «moderación» y «templanza» (modestia y temperantia) como sinónimas de aquélla.

32. Modestia viene de modus, y templanza, de temperies. Donde hay una y otra nada falta ni sobra. Esta es, pues, la plenitud, contraria a la indigencia, mejor que la abundancia, pues en ésta hay algo de excesivo y desbordante y, por tanto, falta en ella algo, a saber: moderación, medida (modus). Luego la abundancia implica indigencia. En cambio, a la medida le son ajenos el más y el menos. La misma opulencia (opulentia), si bien se mira, implica medida, pues viene de ope. Y ¿cómo lo demasiado puede servir de «ayuda» (ope), si frecuentemente es más molesto que lo escaso? Tanto lo poco como lo demasiado carecen de medida y, así, tienen indigencia y falta. Así, pues, la sabiduría es la medida del alma, por ser contraria a la estulticia, la cual es indigencia y, como tal, contraria a la plenitud. Por consiguiente, la sabiduría es plenitud. Ahora bien, en la plenitud hay medida; luego la medida del alma está en la sabiduría. De ahí el célebre Ut nequid nimis («De nada demasiado»). (La indigencia, la plenitud, la medida: conceptos que también juegan un papel primordial en la moral estoica y, en general, en las escuelas éticas griegas de origen socrático que se proponen como fin determinar «el ideal del sabio». En Séneca hay textos abundantes para confirmarlo. En cuanto a la idea de

medida, su significación en el pensamiento griego trasciende del campo de la moral e incide en el de la metafísica. Como concepto moral, encontramos una versión suya original y pensada desde distintos supuestos - en el mesón o «término medio» de Aristóteles, usado por éste para definir la esencia de la virtud «ética».)

33. Hemos llegado al resultado que se buscaba, a saber: la identificación de infelicidad (miseria) e indigencia, con lo cual podemos concluir que ser feliz es lo mismo que no padecer necesidad, es decir, ser sabio. Pero, ¿qué es la sabiduría? Pues no es otra cosa que la moderación o medida del ánimo (modus animi), esto es, el no excederse en demasía ni encogerse por debajo de la plenitud. Se excede uno por la lujuria, ambición, soberbia, etc.; se encoge por la avaricia, miedo, tristeza, codicía, etc. Mas el hombre que ha encontrado y contempla la sabiduría no ha de temer todo esto. El hombre feliz tiene, pues, su modus, que es la sabiduría. (Hasta aquí seguimos, al parecer, sumergidos en el horizonte de valores y de conceptos de la ética antigua pagana. Sin embargo, en el párrafo siguiente el pensamiento de San Agustín cambia súbitamente de rumbo y se orienta hacia Dios, confirmando una vez más esa característica basculación entre paganismo y cristianismo que anteriormente hemos subrayado.)

34. Pero ¿a qué llamaremos sabiduría sino a la Sabiduría de Dios? Sabemos por divina autoridad que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; y, ciertamente, el Hijo de Dios es Dios. Luego el hombre feliz posee a Dios, según acordamos al comienzo. Mas, ¿qué es la sabiduría sino la verdad? Está dicho: Ego sum veritas. Pero la verdad lo es por cierta suprema medida, de la que procede y a la que se convierte perfectamente. Y ninguna otra medida se impone a esta misma medida suprema, la cual es medida por sí misma. Además, es necesario que la medida suprema sea también medida verdadera. Así como la verdad se engendra de la medida, ésta se conoce por la verdad. No hay verdad sin medida ni medida sin verdad. El Hijo de Dios, está dicho, es la Verdad, y el que no tiene padre es la suma medida. Así, el que llega a la suprema medida por la verdad es feliz. Esto es tener a Dios en el alma; esto es gozar a Dios. Las demás cosas, aunque sean tenidas por Dios, no tienen a Dios. (He aquí cómo San Agustín, a través de los conceptos paganos, que meramente usa, desemboca al fin en el nuevo territorio de la verdad cristiana, que ya vive e intuye hondamente, aunque todavía estas vivencias e intuiciones no encuentren adecuada expresión intelectual y hayan de verterse en los viejos moldes lógicos de los conceptos griegos. Se usa el mismo continente, pero ha cambiado sustancialmente el contenido. Se puede seguir utilizando la noción de medida para caracterizar el bien, pero ya no es el hombre, ya no es la razón, «1a medida de todas las cosas» - ampliando el sentido de la frase de Protágoras-, sino esa «suprema medida» que llamamos Dios, y que trasciende infinitamente del hombre y de toda cosa. Se puede seguir pensando que es feliz el sabio, pero la sabiduría ya no puede consistir, ya no consiste, en el atenimiento del hombre a sí mismo, a sus propias fuerzas y virtualidades, por las cuales puede parangonarse «con los mismos dioses»: la sabiduría se ha desplazado también del hombre a Dios, y lo que en el hombre puede llamarse así es tan

sólo la posesión de Dios. Otro tanto puede decirse de la verdad que ya no está en las cosas - por lo menos, originariamente-, ni siquiera en la relación del hombre con ellas, sino en ese «tener a Dios en el alma» - primer atisbo del hombre interior-, porque la verdad primaria y fontanal es el mismo Dios. Todas estas ideas, aún incipientes, aún indecisamente esbozadas por San Agustín, van a encontrar después un espléndido desarrollo en la filosofía y en la teología de su madurez. Y, desde luego, aun con ese carácter meramente incoactivo, son ya, sin disputa, «ética cristiana». Y lo mismo puede decirse de las que informan los dos párrafos finales.)

35. Y el aviso que nos mueve a recordar a Dios, a buscarlo, nos viene de la misma fuente de la verdad. Es una luz interior infundida en nosotros por aquel sol secreto. De él procede toda la verdad que expresamos, aun cuando nuestros débiles ojos trepiden para intuirlo en su integridad. (Encontramos aquí una preformación de la doctrina agustiniana del conocimiento como iluminación interior.) Pues todo es totalmente perfecto en el Dios omnipotentísimo. Sin embargo, mientras lo buscamos, sin estar aún saturados de la plenitud de su fuente, confesemos que todavía no hemos alcanzado nuestra medida. Por eso, aunque Dios nos ayude, todavía no somos sabios y felices. Sólo es beata vita la plena sociedad de las almas, es decir, el conocer piadosa y perfectamente por quién somos conducidos a la verdad, de qué verdad gozamos, por qué nos unimos a la suprema medida. Tres cosas que muestran a la inteligencia un solo Dios y una sola sustancia, excluyendo las vanidades de las diversas supersticiones. (En las Retractaciones rectificará San Agustín esta idea de que la vida feliz puede ser alcanzada en esta vida: la verdadera beata vita, la auténtica bienaventuranza, sólo es posible en la otra vida, en la eterna.)

36. Termina el diálogo con una acción de gracias a Dios y con la recomendación final que hace San Agustín a sus oyen tes de observar y amar en todo la medida como condición de la vuelta a Dios.

El tema de la felicidad, objeto de este diálogo, constituye el centro mismo de la especulación moral en todo el pensamiento antiguo, desde Sócrates, fundador de la ética filosófica. Toda la ética griega y romana es eudemonista. Difieren las escuelas cuando se trata de determinar el contenido de ese concepto de felicidad. Para unos consiste en el placer (hedonismo cirenaico o epicúreo), para otros en la vida teorética (Aristóteles), para otros en la vida según la naturaleza, en la virtud del renunciamiento, de la «resistencia», de la impasibilidad (estoicos). Pero todos coinciden en que el fin supremo de la vida humana - por consiguiente, el bien supremo - está en alcanzar ese estado o temple privilegiado del alma que los griegos llamaron eudaimonía y los latinos beatitudo, y que nosotros traducimos, malamente, por felicidad. Claro está que esa misma amplitud de variaciones en el concepto de felicidad revela ya por sí sola que se trata de una noción sumamente fluida e insuficientemente determinada, hasta el punto de que se puede considerar como una especie de esquema mental vacío y susceptible de

llenarse con los más diversos contenidos. El intento de reducir a unidad esa pluralidad de significaciones, de obtener un concepto unívoco de la felicidad, ha fracasado siempre. En cuanto se trata de precisar en qué consiste la felicidad, la definición obtenida se enfrenta indefectiblemente con otra u otras desacordes con ella, aun cuando esta definición se haya propuesto aprehender solamente lo común a todas las concepciones eudemonistas conocidas. De donde parece inferirse que no hay, en rigor, nada esencialmente común a todas las morales eudemonistas, es decir, que cada época, cada pueblo, cada grupo humano y aun cada individuo pueden sentir la felicidad como algo esencialmente distinto. De ahí se derivaría un relativismo moral que es, precisamente, el que Kant denunció y criticó como consustancial a toda ética material, y lo que le indujo a proclamar su famoso formalismo, refutado a su vez ulteriormente por la moderna ética de los valores. Pero no es posible entrar aquí en esta intrincada problemática, que es nada menos que la de la fundamentación de la ética. Ahora nos importa solamente destacar que el eudemonismo no es privativo del pensamiento antiguo, sino que es adoptado también por el cristianismo (e igualmente por otras formas de ética moderna, como el utilitarismo inglés, en el que asume el carácter de un eudemonismo social, pero que ahora caen fuera de nuestra consideración). Es evidente, sin embargo, que la actitud moral, el ethos del hombre griego y el del cristiano, aparecen separados por diferencias profundas, irreductibles. De tal manera, que es justamente esta diversidad, de actitud ética - fundada, claro está, en una diversidad estimativa generalla que señala la oposición más radical entre el hombre nuevo del cristianismo y el hombre antiguo. Si hay por tanto, eudemonismo en la ética cristiana, forzoso será que el concepto de la felicidad haya cambiado sustancialmente de contenido, no ya sólo frente a esta o aquella moral felicitaria de la antigüedad, sino frente a toda la ética griega tomada en conjunto como actitud humana, es decir, frente al ethos mismo del paganismo clásico. Y, en efecto, así es. Entre la eudaimonía griega, en cualquiera de sus especificaciones, y la beatitudo cristiana median diferencias insalvables. Se ha dicho que las morales griegas posteriores a Aristóteles, y sus herederas romanas, tienen de común con la cristiana el ser éticas de salvación, y se han subrayado especialmente las analogías refiriéndose al estoicismo (y aun dentro de éste se han indicado ciertos atisbos de Séneca como los más próximos al cristianismo). Tal observación no deja de tener algún fundamento real, pero siempre que se interpreten dichas aproximaciones como simples concordancias históricas de un tipo muy externo y general' y a partir del supuesto de una radical diferencia de actitud y de clima espiritual.

No hay espacio aquí para analizar los puntos más relevantes en que se traducen esas diferencias, sino escasamente para mentarlos.

Quizá la clave de la disparidad esencial entre la ética cristiana y todas las morales de la antigüedad llamadas de salvación -y nos referimos a éstas en primer lugar por ser las más próximas al cristianismo, pero lo que sigue inmediatamente después es aplicable a toda moral antigua - la podamos condensar diciendo que en éstas lo que se trata de salvar

es al hombre mismo dentro del mundo, mientras que el asunto de la moral cristiana está en la salvación del alma. Proponerse como fin último la salvación del alma implica, en efecto, en primer lugar, haber descubierto el alma; quiero decir, haber descubierto la esencia del alma como intimidad. Y, en segundo lugar, haber intuido su radicación en Dios, o - usando un vocablo zubiriano - su religación. Mientras para el griego la vida humana transcurre plenamente dentro de un orden cósmico o natural, a que el alma misma pertenece íntegramente, para el cristiano ese orden externo del mando queda al margen y subordinado al orden interior del sujeto espiritual, al orden del alma, que, como imagen que es de la divinidad, se inserta en el reino de la sobrenaturaleza, en el reino de Dios. Pero ello implica, a su vez, que, en tanto que en toda ética griega el hombre queda atenido a sus propios recursos naturales, y, en definitiva, a su razón, para alcanzar su propio perfeccionamiento, su bien o su felicidad, en la ética cristiana no basta para la salvación del alma con esta puesta en juego de las facultades naturales humanas, sino que es menester además el toque de la gracia. Y aun dentro del ejercicio de sus facultades, tampoco es la razón la que dice la última palabra en el hombre cristiano, sino la voluntad y el amor, como la expresión más profunda y genuina de la subjetividad personal. Toda la ética griega es intelectualista, de acuerdo con su primer germen socrático. La voluntad es para el griego algo derivado del intelecto y que le obedece siempre; la voluntad se mueve porque y en tanto que el intelecto le señala alga como bueno, y, en general, el bien se identifica, en una u otra forma, con el ejercicio de las facultades intelectuales, porque se considera que en ellas radica la verdadera esencia del hombre y que, por tanto, su «virtud» (areté) consiste en el perfecto funcionamiento de las mismas. De ahí el papel secundario del libre albedrío en la moral antigua. En rigor, el problema de la libertad no se ha planteado nunca a fondo en el mundo griego. Para el cristiano, en cambio, no es ya suficiente el conocimiento del bien - aunque sea necesario-, sino que es menester, además, que la voluntad lo quiera activa, espontánea y originalmente, para lo cual, sobre el conocimiento, debe intervenir otro factor completamente nuevo y extraño a todo el pensamiento antiguo, a saber, el ya indicado de la gracia. La gracia es también obra de voluntad y amor, pero de una voluntad y un amor supremos -divinosque refluyen sobre el alma del hombre y que, lejos de menoscabar en ella la espontaneidad de estos atributos, la exaltan y potencian al máximo, ya que ahí reside el núcleo mismo de la personalidad, y es el mismo Dios el que ha querido que el hombre sea, a imagen suya, persona. Por eso toda la ética cristiana está montada sobre el concepto de la libertad íntima, personal, de la voluntad. Esta idea opera ya constitutivamente en la misma concepción del pecado y alienta y vivifica todos los nexos estimativos y normativos que integran la esencia moral del hombre, porque, en definitiva, es ella la que resume su última raíz metafísica. No es que el intelecto quede desplazado; Dios -y el hombre, por tanto, imagen suya - es también inteligencia, conocimiento, razón. Pero todo eso, sin la voluntad, sin el amor, vendría a parar en nada. La razón por sí sola es inoperante. En cambio, la razón con la voluntad, con el amor, con la fe, puede serlo todo. El credo ut intelligam de San Anselmo, que está ya en San Agustín, y que va a ser la fórmula universal de la actitud cristiana ante este problema

central de las relaciones entre fe y razón, tiene esta significación, a pesar de que, en apariencia, la intelección aparezca en ella como fin y la fe como medio6. Algo semejante ocurre con la idea cristiana de la beata vita. La verdadera felicidad (más bien habría que traducir la palabra beatitudo por «bienaventuranza»), la bienaventuranza, no es ya para el cristiano, como lo es para el griego, cosa de este mundo, sino que se desplaza a la dimensión eterna de la vida ultraterrena. Este es el rasgo diferencial más saliente y visible entre el concepto griego y el cristiano de la felicidad. Pero si tratamos de aprehender la interna cualificación de esa felicidad eterna y ultramundana, encontraremos que es, también de índole contemplativa, lo cual podría inducirnos a pensar que, a parte de esa traslación al horizonte de lo eterno y so bremundano - que, por lo demás, bastaría ya de por sí para transformar irreductiblemente la idea helénica de la eudaimonía-, el concepto griego de felicidad (tal como se da, por ejemplo, en Aristóteles, con su doctrina del bíos theoreticós) perdura en esencia en el pensamiento cristiano. En efecto, ya en el propio San Agustín, padre, como es sabido, de toda la corriente voluntarista de la filosofía cristiana, la función contemplativa adquiere gran importancia, con sus manifestaciones de signo platónico y neoplatónico (contemplación de las Ideas en la mente divina, etc.). Este sesgo intelectualista se acentuará, sobre todo, en Santo Tomás, bajo el influjo aristotélico. Sin embargo, se trata de una simple apariencia, pues aunque sea cierto que el último fin - la beata vita - se concibe como pura contemplación en Dios, también lo es que la salvación del alma, que es su condición, pende enteramente de la voluntad y del amor. Y en cuanto al mismo estado final de reposo contemplativo, más allá de los dinamismos y tensiones de la acción volitiva, tal vez no sean los teólogos y filósofos a secas los más indicados para exprimir su esencia; tal vez debamos acogernos al testimonio de la experiencia mística, que es el grado máximo de asimilación, en esta vida, a la visio beatifica de la ultraterrena; y lo que hasta ahora ha podido decirnos la mística de esta unión del alma con Dios es que es inefáble y que hay que sugerirla con imágenes más bien que intentar traducirla a conceptos. Ahora bien, esas imágenes nos dejan entrever que son el sentimiento, la voluntad y el amor los factores que juegan en ella el papel decisivo. Por otra parte, aun sin recurrir a la mística en sentido estricto, hay toda una serie de pensadores cristianos (sobre todo, los de la escuela franciscana) que, rechazando el intelectualismo de Santo Tomás, entienden la bienaventuranza como una unión volitiva y amorosa con la divinidad.

Estos son los principales puntos en torno a los cuales podría ensayarse una tipificación diferencial de las éticas griega y cristiana.

En qué medida están representadas una y otra en el De beata vita de San Agustín es cosa que el lector podrá ver siguiendo el texto mismo o ayudándose con las breves notas de mi sinopsis. Lo que el propio San Agustín encontró después como error más grave y digno de rectificación - según ya he indicado - fue el no haber situado la vida bienaventurada en la otra vida. Sin embargo, y pese a todas las insuficiencias y mezclas de conceptos, el espíritu del cristianismo alienta ya con fuerza en este escrito de alborada

y lucha para abrirse paso denodadamente a través de esa red de ideas paganas en que todavía está preso el entendimiento de su autor.

El hombre nuevo está naciendo y pugna por vivir. Su voluntad tenaz logrará que esta vida se plenifique hasta el punto de irradiar su luz orientadora a lo largo de toda la ruta futura de la nueva filosofía, que, sin hipérbole, puede decirse que él inaugura.

DATOS BIOGRÁFICOS DE SAN AGUSTÍN

Nace San Agustín en Tagaste (Numidia) en el año 354. Su padre - centurión romano - era pagano; su madre, cristiana. Su adolescencia se desenvuelve en el ambiente característico de la juventud romana de su época, entregada a la vida de placer. Pero un día experimenta un cambio de orientación: el estudio de un escrito de Cicerón despierta en él el afán de conocer la verdad y, obsesionado por esta idea, se adscribe a la secta de los maniqueos. No satisfecho con la concepción maniqueísta del mundo, sigue después al escepticismo académico que abandona más tarde para dedicarse al estudio de Platón y luego al de Plotino. Ya en esta época, su sabiduría y elocuencia le atraen numerosos discípulos en Cartago, Roma y Milán, a donde va trasladando su residencia. En esta última ciudad, convencido por las enseñanzas de San Ambrosio, se convierte al cristianismo (año 386), retirándose al huerto de Cassiciacum para prepararse para el bautismo, que recibe en la primavera del año 387. Hasta el año 391 se dedica a la enseñanza; en esta fecha entra al servicio de la Iglesia, y, cuatro años más tarde, es consagrado obispo de Hipona, en cuyo cargo permanece, luchando apasionadamente por la unidad de la Iglesia, hasta su fallecimiento en 430. Entre las obras más importantes de San Agustín se encuentran: Contra académicos, Soliloquia, De ordine, las Confesiones, De vera religione, De utilitate credendi, De gratia Christi et pecato originali, De gratia et libero arbitrio, De civitate Dei y las Retractaciones.

San Anselmo: *Proslogion*

Grabman ha calificado a San Anselmo de «padre de la Escolástica», entendiendo que es él quien inaugura, en realidad, este vasto movimiento intelectual, hasta hace poco tiempo tan deficientemente comprendido. La denominación de Grabman hizo fortuna, por coincidir con ella la casi unánime opinión de los actuales investigadores del pensamiento medieval. Verdad es que todavía se discute qué sea la Escolástica y cuáles sus límites' - cronológicos y doctrinales-, y que es frecuente, sobre todo en los tratados de historia de la filosofía, hacer comenzar con el siglo ix su primer período y considerar a Juan Escoto Eriúgena como su primera gran figura. Pero esta de limitación se funda en un criterio puramente extrínseco, que consiste en adoptar como punto inicial de referencia la fundación - con el resurgimiento carolingio - de las primeras scholae medievales. Sin embargo, si se atiende, no al hecho nudo de la existencia de escuelas monásticas y capitulares, sino al saber concreto que en ellas se va elaborando, y que llega a formar ese cuerpo de doctrina que se ha llamado «el acervo», o la «síntesis», o «el bien común» de la Escolástica, entonces el acuerdo con el sentido de la expresión de Grabman es, como queda dicho, general; Escoto Eriúgena aparece, así no como el primer gran escolástico, sino sólo como «el primer hombre verdaderamente grande de la filosofía medieval» (Gilson), y su significación, más que la del iniciador de una nueva etapa de pensamiento, es la del filósofo que lleva a su completo desenvolvimiento las posibilidades de aplicación del neoplatonismo - bebido directamente por Escoto en el Pseudo-Dionisio Areopagita, a quien tradujo - a la interpretación del dogma cristiano; es decir, que Escoto Eriúgena representaría más bien el momento terminal de una de las vías de expansión de la Patrística - precisamente de la menos relevante para la constitución de una teología y de una filosofía puramente cristianas-. San Anselmo, en cambio, habría restaurado, dentro de la misma tradición patrística, la vía practicable.

El mismo Gilson, que ante la dificultad de dotar al término «escolástica» de un contenido unívoco y preciso, opta conscientemente por la noción cronológica y vacía de «la filosofía enseñada en la Edad Media en las escuelas», no vacila en reconocer a San Anselmo aquella paternidad: «Si encontrásemos satisfactoria la definición de la escolástica por un cierto cuerpo de doctrinas comunes, aceptaríamos también para San Anselmo el título de padre de la escolástica con que se le ha honrado frecuentemente. En todo caso es el padre de esa línea de filósofos de la cual Santo Tomás y San Buenaventura son los más grandes, pero San Anselmo, indiscutiblemente, el más vigoroso»2.

Domet de Vorges, en su Saint Anselme, lo considera «precisamente situado a la entrada del gran período filosólico de la Edad Media»3.

Para Wulf, «Anselmo aparece en la historia en el momento en que va a florecer el

arte románico, se organiza el feudalismo y por todas partes se prepara una civilización característica. Se llega al pasado y anuncia el futuro, de suerte que ha sido llamado el último de los Padres de la Iglesia y el primero de los escolásticos»4.

Marías subraya el carácter de «novedad» que hay en el giro de su pensamiento: «Aparte del comienzo del escolasticismo en el siglo ix, con Escoto Eriúgena y su contorno, interrumpido casi totalmente en el siglo x, el verdadero iniciador de la Escolástica en forma madura es San Anselmo (1033-1109). Este hecho le da una posición sumamente curiosa, porque al «escolasticismo» le pertenece el no ser iniciación, sino, por el contrario, tradición. San Anselmo tiene alguna conciencia de ello; por eso, a la vez que se da cuenta de la novedad de su doctrina, intenta justificarla... Su acción intelectual es efectiva innovación, respecto a la cual sólo tiene que hacer la restricción de que no es excesiva (nimis novum)... Esto le da al pensamiento de San Anselmo una posición peculiar y como fronteriza dentro de la Escolástica»... (J.Marías, ob. cit., págs. 26-27).

Hay, en efecto, en San Anselmo algo que no podríamos encontrar en Escoto Eriúgena - ni, a mayor abundamiento-, en ninguno de los pensadores secundarios anteriores a la mitad del siglo xi -y cuyo despliegue contribuirá decisivamente, si no de modo exclusivo, a la sistematización filosófico-teológica que se produce a lo largo del siglo xii, y que culminará, con la introducción del aristotelismo, en las grandes construcciones del xiii.

Pero, se preguntará: ¿en qué consiste, en fin, esa presunta novedad de la actitud anselmiana? A esta pregunta hay que responder con una paradoja: resulta que lo nuevo que trae San Anselmo al pensamiento cristiano es, justamente, la plena reasunción del agustinismo, el haberse decidido, desde el nivel de su tiempo -y nótese que ello acontece por vez primera desde la muerte de San Agustín-, a ser agustiniano desde las últimas raíces. Lo cual significa, bien entendido, no una simple adopción, o una réplica, de las doctrinas de San Agustín, como parecería desprenderse de la propia declaración de San Anselmo en el Prólogo a su Monologium (Quam ego saepe retractans nihil potuit invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat), sino un tomar las cosas donde San Agustín las dejó, una reanudación de la actividad especulativa a partir de idénticos supuestos religiosos, o, dicho de otra manera, la continuidad de un estilo de pensamiento fundada en una coincidencia en las raíces mismas de la fe. Esto es lo que no podríamos hallar en Escoto Eriúgena, en quien, ciertamente, hay también agustinismo, pero no como inspiración radical, sino sólo como un factor informativo de su pensamiento, cuya inspiración verdadera es la de la mística neoplatónica. Este hecho no menoscaba en lo más mínimo - tal vez lo contrario - la originalidad ni la fuerza del pensamiento de Escoto Eriúgena, pero sí le aparta de la línea ideal de desarrollo de una teología -y por ende, de una filosofía - animada de un genuino y riguroso espíritu cristiano. Por eso, las doctrinas de Escoto Eriúgena parecieron siempre sospechosas, desde un punto de vista dogmático, y sobre ellas recayó

repetidamente la acusación de panteísmo, aunque esta consecuencia fuese completamente ajena a la intención de su autor. La doctrina anselmiana, en cambio, se ciñe apretadamente al dogma, a la fe revelada, que es el gran supuesto sobre el cual se edifica la especulación, aunque no sin conceder a la razón amplísimas prerrogativas en su función cardinal de ilustradora de la fe, y en tanto en cuanto la fe misma la exige. Pero, a su vez, la fe, cuando es viva, se edifica en el amor (dilectio)5. Y fe y amor y conocimiento - que es, ante todo, conocimiento de Dios, sobre el que se funda todo otro - se hacen posibles, en su forma plena o viva, mediante la entrada del alma en sí misma (Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum. Proslogion, cap. I). Todo esto es puro agustinismob.

Sí, pero de esta primaria actitud van a surgir las más originales tesis anselmianas. Podríamos decir que San Anselmo extrae para su tiempo las consecuencias intelectuales del agustinismo, para lo cual debió comenzar por reinstalarse en el punto de vista de la intimidad del espíritu - que es, seguramente, lo mas profundo de la intuición agustiniana - y del amor (en el sentido cristiano de dilectio o chantas), como necesarias vías de acceso a la verdad. Este punto de vista, que había de revelarse como el más fecundo para el establecimiento y continuidad de una filosofía especificamente cristiana, es el que, en cierto modo, fue pospuesto por Escoto Eriúgena, y tal vez por ello su magnífica explanación conceptual del De divisione naturae, aparte de asegurar para el pensamiento cristiano - sobre todo en sus formas místicas - la influencia neoplatónica, se mostró como una vía muerta. En ello reside, no obstante, su gran valor, su misión irremplazable dentro de la filosofía medieval: en haber hecho patente para el pensamiento ortodoxo las limitaciones y, en definitiva, la impracticabilidad de una interpretación racional del dogma de gran alcance asentada sobre aquellas bases ideológicas. Era menester, por el contrario, no renunciar a la herencia intelectual de Grecia - en sí irrenunciable-, pero sí ordenar su curso dialéctico por cauces originariamente cristianos como ya había hecho San Agustín; edificar con materiales conceptuales extraídos de la abundante cantera griega, sí, pero sobre unos cimientos que no fuesen otros que los datos de la fe cristiana.

La vivencia de la fe - la fe viva o viviente - cimentando toda construcción intelectual, todo esfuerzo de la razón, en la forma radical de exigir o necesitar este esfuerzo: eso es lo que significa el primer título que San Anselmo puso al Proslogion, y que puede considerarse como el enunciado que resume, no ya sólo el sentido último de su pensamiento, sino el de toda la Escolástica: lides quarens intellectum («la fe buscando el entendimiento»). Esta frase expresa la situación real de que brota toda filosofía que pueda llamarse, con estricta propiedad, cristiana. No fue San Anselmo, ciertamente, su descubridor -ya San Agustín tenía plena conciencia de ella-, pero sí le corresponde a él el mérito de haberla elevado a clara expresión intelectual, erigiéndola en principio rector de toda ulterior especulación, en un momento en que la mente cristiana parecía haberse oscurecido para su compresión. En efecto, con esta fórmula, que en esencia había de resultar definitiva, tercia San Anselmo en la agria disputa entre «dialécticos» y

«teólogos» - Berengario de Tours y Pedro Damiani pueden citarse como nombres representalivos, respectivamente, de uno y otro bando-, que venían manteniendo posiciones extremas irreductibles y casi igualmente estériles, acerca de las atribuciones y relaciones mutuas de la razón y de la fe. «Dos fuentes de conocimiento - dice Gilson, explicando la actitud de San Anselmo - están a disposición de los hombres: la razón y la fe. Contra los dialécticos, San Anselmo afirma que es menester establecerse, ante todo, firmemente, en la fe, y rehusa, por consiguiente, someter las Santas Escrituras a la dialéctica. La fe es para el hombre el dato de que debe partir; el hecho que debe comprender y la realidad que su razón puede interpretar le son proporcionados por la revelación; no se comprende a fin de creer, sino que, por el contrario se cree a fin de comprender: peque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. La inteligencia, en una palabra, presupone la fe. Pero, inversamente, San Anselmo toma partido contra los adversarios irre ductibles de la dialéctica. Para quien, de antemano, se ha establecido firmemente en la fe, no hay ningún inconveniente en esforzarse en comprender racionalmente lo que cree»... «Comprender su fe es aproximarse a la visión misma de Dios» (Gilson, ob. cit., págs. 42-43).

La disyuntiva «teología o filosofía» - es decir, «revelación o razón» - resaltaba, pues, falaz, y debía ser sustituida por la fórmula conjuntiva «teología y filosofía», que es lo que siempre fue, en efecto, la Escolástica. Y precisamente por ser ambas cosas, se ha prestado tanto a interpretaciones torcidas y a valoraciones desmesuradas. Durante mucho tiempo, en efecto, se pensó que la relación de la filosofía con la teología, dentro de la Escolástica, era de servidumbre (philosophia ancilla theologiae) y, sometiendo a este simple esquema todo el pensamiento medieval, se rechazaba en bloque como una ingente mixtificación, vano juego de sutilezas dialécticas alejado de la realidad. Frente a esta estimación enteramente negativa - que aun tiene vigencia en ciertos sectores de opinión-, se alzaba otra no menos extrema y simplista, pero de signo estimativo opuesto - que también perdura todavía en otros sectores - y que consistía en considerar la filosofía escolástica - incluida su domesticidad con respecto a la teología-, y especialmente la más elaborada, es decir, la tomista, como la verdad absoluta, perenne, o, por mejor decir, intemporal. Hasta hace poco más de medio siglo no había manera de salir de esa rígida antítesis. Sólo a partir de esas fechas - 1880, aproximadamente- se comenzó a conocer mejor el largo proceso del pensamiento cristiano medieval, gracias a los trabajos de algunos investigadores, como Ehrle y Baeumker, que aplicaron a esta finalidad los nueyos métodos históricos y filosóficos, ya en auge por aquel tiempo. Desde entonces, el interés por estos estudios se multiplicó, llegando a ofrecernos un cuadro de aquel vasto espacio de vida intelectual europea mucho más rico, complejo y variado de lo que hubiera podido sospecharse a la vista del tosco esquematismo precedente. Esta visión histórica, más justa y precisa, es la que destruyó también la de que la filosofía moderna representaba, frente al pensamiento medieval, una especie de comienzo absoluto, un abrupto corte en la marcha intelectual del hombre de Occidente. Por el contrario, este pensamiento aparece ahora como un factor necesario en la esencial

continuidad de la filosofía occidental, y en sus últi mas formas - sobre todo, en el nominalismo de Ockham y su escuela - se advierte ya la y presencia de ciertos elementos que van a ser característicos de la nueva actitud intelectual llamada «moderna».

A esta luz histórica se hace también mucho más transparente la fórmula de San Anselmo, que, bien interpretada, expresa, más que un desideratum, la relación real y el efectivo tipo de dependencia que en la Escolástica mantendrán teología y filosofía. He aquí una clara versión de esa relación, debida a Marías: «¿Filosofía? No ha existido en la Edad Media, en rigor, una filosofía escolástica independiente. ¿Teología? Tampoco se ha dado aislada la especulación teológica. A mi entender, la Escolástica es a la vez filosofía y teología, en una relación muy peculiar, que afecta al sentido de ambas, y que es más compleja y sutil que la de una presunta subordinación ancilar de la filosofía respecto de la teología. La relación de estas disciplinas es más bien ocasional: con ocasión de cuestiones teológicas se suscitan problemas filosóficos que habrán de ser planteados y resueltos autónomamente por la filosofía»... «la teología es inseparable de la filosofía en la Edad Media, porque es un ingrediente capital de la situación de que emerge» (J.Marías, ob. cit., pág. 26.)

Esa situación no es otra que la del fi des quaerens intellectum.

San Anselmo logró que el pensamiento medieval superase el limitado horizonte de la disputa de los universales, abriéndose perspectivas metafísicas que no había vuelto a tener desde Escoto Eriúgena. El problema de los universales sigue manteniendo un lugar central en toda la Escolástica, pero vivificado por esa savia metafísica que San Anselmo supo infundirle. El mismo toma posesión del lado del realismo, que era la solución general de la época; pero no es esto lo importante, sino su modo de situarse ante la cuestión, que responde a su actitud última ante todo problema especulativo, a saber: lo primero que hace falta para que un problema lo sea es que arraigue en las zonas vivas del alma - en la zona de la fe-; si no, es muerta dialéctica; pero cuando la cuestión aparece como exigida o buscada por la fe, entonces la razón debe emplearse a fondo, con todo su rigor lógico y con todas las armas de la dialectica, que ahora es dialéctica viva. La operación intelectual, que es así vivificada por la fe, reobra, a su vez, sobre ésta, haciendo de ella también una fe viva u operosa. Gracias a esta vivificación del pensamiento, todo lo esencial de la Escolástica posterior está potencialmente contenido en la doctrina de San Anselmo. En cuanto a la letra misma de esta doctrina, lo más perdurable, profunda y original de ella lo constituyen las pruebas de la existencia de Dios, y de modo especialísimo el famoso argumento ontológico, a cuya exposición y desarrollo está dedicado el Proslogion. Las otras pruebas menos conocidas están contenidas en los cuatro primeros capítulos del Monologium y tienen de común el partir todas ellas de hechos de experiencia o de constataciones de la razón operando sobre las cosas de la experincia: dicho en otros términos, son pruebas a posteriori - inspiradas en las de San Agustín, aunque más rigurosamente elaboradas-, y anticipan las clásicas «vías» tomistas - de modo literal-, la prueba que el mismo Santo Tomás denomina «por

los grados de perfección de los seres». Pero lo que en realidad ha quedado unido indisolublemente al nombre de San Anselmo ha sido la prueba apriorística del Proslogion, el llamado argumento ontológico. Domet de Vorges subraya la originalidad de esta prueba, que no aparece en ninguno de los Padres que precedieron a su autor, llamándola «una creación de su genio». Es este punto cardinal de la doctrina anselmiana el que ha tenido máxima resonancia en la historia entera de la filosofía.

Cuenta Eadmero, su biógrafo, y lo confirma el propio San Anselmo en el Proemio de su opúsculo, cómo desde que escribió el Monologium - a instancias de unos hermanos de religión y con el fin concreto de mostrar el modo de «meditar sobre la esencia divina», con la sola ayuda de la razón y sin apoyarse «en la autoridad de la Escritura» (cosa que, al parecer, asustó a su maestro y predecesor en la abadía del Bec, Lanfranco, teólogo al estilo de la época, atenido literalmente a la autoridad) - le obsesionó la idea de hallar «un solo argumento, que no necesitase de ningún otro», para probar la existencia de Dios y deducir los atributos de su esencia, y cómo triunfó de esta lucha interior en la forma que muestra el Proslogion. Después de la vehemente alocución del capítulo 1, en la que pide a Dios - alejado de su alma nublada por el pecado - que se le muestre, y que termina con el rotundo credo ut intelligam, San Anselmo expone su célebre argumentación en el capítulo II.

La estructura de la prueba, reducida a su más estricta dimensión lógica, es como sigue: Creemos que Dios es aquel ser que no se puede pensar mayor. Sin embargo, tal vez ese ser no exista, puesto que el insensato dijo en su corazón: no hay Dios (Salmo XIII, v 1). Pero quien niega a Dios debe tener la idea de éste en su mente, es decir, la idea de un ser tal que no se puede pensar mayor. Ahora bien, tal ser no puede existir sólo en la mente, porque, en ese caso, podríamos pensar que existiese también en la realidad, lo cual es más que existir sólo en la mente. De este modo, resultaría que al mentar al ser tal que no puede pensarse mayor mentábamos un ser tal que se puede pensar mayor. Pero esto es imposible. Luego, el ser tal que no puede pensarse mayor, es decir, Dios, tiene que existir en la realidad.

En el capítulo III, San Anselmo muestra que ni siquiera es posible pensar que Dios no exista, y en el IV explica cómo el insensato ha podido, sin embargo, pensarlo. La razón es que el insensato, en verdad, no lo ha pensado; al negar a Dios, no ha mentado la idea de Dios, sino sólo la palabra (vacía de sentido o con un sentido extraño).

Establecida así la existencia de Dios de una manera tan firme que, aunque se quiera pensar su no existencia, este pensamiento resulta imposible, San Anselmo, a partir del capítulo V, deduce los atributos de su esencia, dedicando a ello el resto de la obra (toda esta parte se ha considerado como un resumen del Monologium).

El argumento ontológico fue atacado inmediatamente por el monje Gaunilón de Marmoutiers - el lector encontrará, a continuación del Proslogion, las objeciones de

Gaunilón y la réplica de San Anselmo-, y desde ese momento hasta nuestros días, no ha dejado de ser interpretado', adoptado o combatido por los filósofos, a veces con un ardor que revela las graves importancias implicadas en el sutil y breve razonamiento.

La causa de este destino casi escandaloso radica en el hecho de que San Anselmo con su famosa prueba, acertó a lanzar al área de la filosofía una piedra de toque sensibilísima para denunciar posiciones metafísicas. De la idea del ser que se sustente dependerá la actitud que se adopte ante la prueba anselmiana (y hay que advertir que cabe aquí una rica variedad de matices).

La acogida dispensada al argumento ontológico y dentro de la Escolástica ha sido predominantemente adversa, a causa, sobre todo, de la gran autoridad de Santo Tomás, quien se pronunció decididamente contra él, negando que fuese posible - es decir, legítimo - el tránsito del orden ideal al orden real que la prueba postula.

Antes de Santo Tomás, tuvo algunos adictos; así, Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano de la Universidad de París. En general, el franciscanismo - próximo a San Anselmo por su común raíz agustiniana - le ha solido mostrar una disposición más favorable. Así, San Buenaventura lo recoge, y Duns Escoto también lo hace suyo, si bien dándole otra estructura - lo que él llama coloran (colorear o aderezar) el argumento.

La Escolástica del siglo xvi le es contraria en su casi totalidad (una excepción es el cardenal Aguirre).

Con la filosofía moderna - es decir, con Descartes-torna el favor a la prueba anselmiana. Descartes la utiliza en sus Meditaciones (sobre todo, en la Quinta Meditación, donde da su segunda demostración de la existencia de Dios). Leibniz la adopta igualmente, aunque con una corrección semejante a la de Duns Escoto. Dice que el argumento, tal como lo utilizan San Anselmo y Descartes, si no un paralogismo - como ya pretendía Santo Tomás-, al menos, es una demostración imperfecta. Para hacerla perfecta, dotada de «evidencia matemática», hay que demostrar primero la posibilidad de Dios (Et c'est déja quelque chose que par cette remarque on prouve que, supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilege de la seule divinite». Nouveaux Essais, lib. IV, cap. X, núm. 6).

Kant, en cambio, hace una crítica a fondo del argumento, que fue juzgada como definitiva. Distingue Kant entre posibilidad lógica (de los conceptos) y posibilidad real (de las cosas) y niega que se pueda concluir de la primera a la segunda. Por otra parte, la existencia no puede entrar en el concepto de una cosa, porque «el ser no es un predicado real» («Sein ist offenbar kein reales Pr dikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen kÓnne». «Ser no es ningún predicado real, es decir, ningún concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa». - Crítica de

la Razón Pura. Dialéctica trascendental. Lib. II, cap. III, 4.a secc.: De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios). Según el conocido ejemplo que inserta Kant líneas más abajo, «cien táleros reales no contienen en absoluto nada más que cien táleros posibles».

Sin embargo, cuando parecía que con la crítica de Kant la prueba ontológica había perdido para siempre su viabilidad, he aquí que Hegel vuelve a reivindicarla. Para Kant, las ideas puras de la razón no pueden servir de base a un juicio de realidad - que debe fundarse siempre en una experiencia. Para Hegel, por el contrario, las ideas son el canon mismo de la realidad; más aún: la misma realidad posee la estructura lógica de la Idea.

Todavía después de Hegel siguió viva la controversia. En realidad, la vitalidad del argumento de San Anselmo es inagotable, no por él mismo, sino, según queda dicho, por sus supuestos metafísicos, que, como se ve, son capitales. Su máximo apologista en los últimos tiempos ha sido Dom Allhoch, hermano de religión de San Anselmo y miembro del colegio anselmiano de Roma.

Se podría seguir citando nombres y anotando posiciones en torno a la discutida prueba, que goza de una nutrida bibliografía, pero no ganaríamos nada con ello, una vez que lo esencial de la polémica ha quedado apuntado. Es mucho más interesante dejar hablar al propio San Anselmo.

DATOS BIOGRÁFICOS DE SAN ANSELMO

Nació en Aosta, en el año 1033. Su padre era un noble lombardo y su madre una rica hacendada de Aosta, mujer muy piadosa, que murió siendo Anselmo todavía muy joven. Su padre, entregado a una vida de placeres, abandonó su cuidado, pero se irritó de tal manera al conocer la vocación religiosa de Anselmo, que éste huyó al Bec atraído por la fama de Lanfranco, entonces prior de aquel convento. A los veintisiete años (1060) recibió el hábito. En 1063 sucedió a Lanfranco - que se había trasladado a otro convento - en el priorato. Permaneció en él catorce años, los más fecundos de su vida, puesto que en ellos compuso el Monologion, el Proslogion y otros tratados, como el De Grarnmatico, De veritate, De libero arbitrio y De casu diaboli. En 1078 es consagrado abad del Bec, sucediendo a Herluino. En 1089 muere Lanfranco, entonces arzobispo de Cantorbery, y poco después el rey de Inglaterra Guillermo el Conquistador. Su heredero, Guillermo el Rojo, no provee la sede arzobispal, para gozar de sus rentas, hasta el año 1093. Anselmo es nombrado y, aunque rehúsa, el rey le obliga a obedecer. Recibe la investidura regia ignorando todavía la lucha ya iniciada por Gregorio VII contra los emperadores de Alemania, precisamente en torno a esta prerrogativa, y en la cual tan relevante papel había de desempeñar el propio Anselmo. En efecto, a partir de su consagración arzobispal, la vida de Anselmo, aparte del cuidado espiritual y material de sus administrados, es una pugna constante con los reyes de Inglaterra y un ejemplo de tesón en su fidelidad al Papa legítimo - pues ésta es también la época de los antipapas-,

en la que la cobardía de los obispos británicos le dejó solo con frecuencia. Habiendo ido a Roma para recibir instrucciones del Papa - entonces Urbano II-, el rey no le permitió volver a Inglatera e hizo confiscar los bienes del arzobispado. En una aldea próxima a Roma - Schiavi - disfrutó entonces de un poco de quietud, que aprovechó para terminar el Cur Deus homo, obra teológica fundamental, junto al Monologium y al Proslogion. En el concilio de Bari, instado por el Papa, tuvo una brillante intervención, de la que salió el De processione Spiritus Sancti. Enrique 1, sucesor de Guillermo el Rojo, llama a Anselmo nuevamente a Cantorbery, pero poco después le pone también en el trance de tener que negarse a su pretensión sobre las investiduras. El rey autoriza un nuevo viaje de Anselmo a Roma para consultar la cuestión con el Papa Pascual II, que ocupaba entonces la silla pontificia, confirma la negativa de Anselmo. La historia de Guillermo el Rojo se repite: de vuelta a Inglaterra, a su paso por Lyon, recibe Anselmo la orden del rey de quedarse allí y conoce la noticia del secuestro de sus bienes. El Papa excomulga al rey - como había hecho con su antecesor, poco antes de su muerte-. En el Bec, a donde había acabado por trasladarse, conferenció Anselmo con Enrique I y, de acuerdo con el Papa, consiguió que el rey renunciase, por fin, a las investiduras, a cambio de que los obispos le rindiesen homenaje en lo temporal. Tras este éxito, retornó a su sede arzobispal, ya enfermo, y en ella murió en 1111.

Abentofáil: *El filósofo autodidacto*

De El filósofo autodidacto, de Abentofáil, dice Menéndez Pelayo, en el largo prólogo que puso a la traducción española de Francisco Pons Boiges, que «es la obra más original y profunda de la literatura arábigo-hispana», y, recordando a Renan, quien afirmaba de este libro que era «acaso el único de la filosofía oriental que hoy pueda ofrecernos un interes permanente y distinto del histórico», agrega que «aun considerado en su forma, tiene tal superioridad sobre los demás productos de la filosofía árabe, que en ocasiones parece un libro moderno por el interes progresivo y el arte de la composición». También lo califica de «peregrino libro, arrogante muestra del alto punto a que llegó la filosofía entre los árabes andaluces. No hay obra más original y curiosa en toda aquella literatura, a juzgar por lo que de ella nos han revelado los orientalistas. Es más, pocas concepciones del ingenio humano tienen un valor más sintético y profundo» 1.

Restando lo que pueda haber de ditirámbico en estas apreciaciones del gran polígrafo español, y reduciendo a sus justos límites el superlativo de originalidad que en ellas se reitera -y a ello tienden, entre otras cosas, las páginas siguientes-, hay que decir que Menéndez Pelayo acierta plenamente al valorar el libro de Abentofáil como una auténtica obra maestra. En la estimación de esta alta calidad los juicios son, por lo demás, unánimes, aunque - como sucede ante cualquier obra lograda del ingenio humano - es de sospechar que en las motivaciones internas de estos juicios no exista tan completa unanimidad. Una indagación de estas motivaciones sería, sin duda, de un gran interés hermenéutico, ya que nos permitiría acercarnos a la obra de Abentofáil desde diversas perspectivas y en distintos órdenes de intelección; pero tal propósito excedería con mu cho del meramente informativo que guía las presentes líneas. Sólo diré, por tanto, sobre este punto, que el fundamento o motivación de mi propio juicio no incluye el valor «originalidad» - al menos en el sentido corriente de la palabra y en función central - y sí, en cambio, los valores armonía y claridad como determinantes principales de esa alta calidad o «maestría» de la obra que nos ocupa. Pero también esto exigiría explicación y desarrollo para ser bien entendido. Tal vez al final de este prólogo pueda verse con más precisión lo que quiero indicar con estos simples términos.

ESQUEMA DE «EL FILÓSOFO AUTODIDACTO»

Comencemos por dar un esquema de la composición del libro de Abentofáil. Va encabezado por un Prólogo del autor, en el que éste declara la intención que le guió al escribirlo (comunicar «aquellos misterios de la Sabiduría iluminativa que me fuese posible divulgar») y sus conexiones con los principales filósofos árabes: Alfarabí, Avicena, Algazel, Avempace, cuyas opiniones sobre el particular alega o critica, cuidándose de subrayar cómo en todos ellos hay un sentido oculto de la verdad, que

corresponde al ascenso místico. Abentofáil se propone con su obra facilitar el camino para este ascenso místico, en cuya cima se encuentra el éxtasis, que es donde la Verdad se hace patente. Dos vías o métodos hay para llegar a ella: «el método de la investigación y de la especulación racional» y la visión intuitiva o «experiencia mística». En realidad, estos dos métodos se complementan, pues la especulación racional sólo es preparación para la visión intuitiva. Este es, en efecto, el sentido de toda la obra, expresión de un modo peculiar de mística especulativa.

Tras el Prólogo, comienza la leve trama novelesca que sirve de artístico engarce a la exposición doctrinal de Abentofáil: la historia de Havy ibn Yaqzan (Hay ben Yacdán), nacido, o abandonado al nacer, en una isla desierta, donde es criado por una gacela, y su descubrimiento progresivo de los secretos de la Naturaleza, por el sólo y espontáneo uso de su razón, hasta lograr alcanzar los más altos grados de la sabiduría y el mismo éxtasis o visión intuitiva, previo el hallazgo de una verdadera disciplina ascética. Hay que distinguir aquí dos partes. La primera forma el gran torso central de la obra, en el que Abento fáil resume magistralmente su concepción del mundo. Puede decirse que el autor nos brinda aquí un riguroso extracto de su saber, y lo hace con tal diafanidad conceptual y tal llaneza expositiva que, hasta cierto punto, justifica el extraño parangón establecido por Menéndez Pelayo, en su citado prólogo, entre este libro y el cartesiano Discurso del Método. (Comprende esta parte desde 17 hasta 83)2. Una segunda parte (83 a 105) trata de la visión intuitiva y puede subdividirse, a su vez, en dos: la preparación del éxtasis mediante la práctica ascética de («las tres asimilaciones» (de 83 a 93) y la visión intuitiva misma (de 93 a 105), culminación grandiosa de todo el libro, en la que Abentofáil alcanza - precisamente en lucha con la inefabilidad de la visión extática, común a todas las formas de mística - niveles de expresión literaria de impresionante belleza.

Por último, hay una cuarta parte (de 105 al final de la obra), nuevamente anecdótica, que enlaza literariamente con el novelesco comienzo, tras la amplia intercalación doctrinal a que acabamos de aludir. En ella se narra el encuentro de Havy con Asal, el hombre de la religión revelada, y se muestra la perfecta concordancia existente entre esta revelación y los resultados del ejercicio de la razón natural, si bien -y esto es importante - confiriendo a estos últimos un grado superior de sabiduría. Los episodios finales cuentan cómo los dos santos varones, tras el intento fallido de comunicar esta altísima sabiduría a los hombres que viven en sociedad, deciden regresar para siempre a su isla desierta, descorazonados ante la deleznable condición humana.

Dos aspectos se ofrecen a nuestra consideración en esta obra: el de su contenido filosófico y el de su filiación literaria. El primero responde a su significación fundamental, y es el que, sobre todo, va a ocuparnos.

Las ideas filosóficas que Abentofáil sustenta en su libro son un reflejo o una reasimilación de las que eran corrientes, y comunes, en todo el pensamiento árabe. Esto

quiere decir, efectivamente, que hay unas constantes ideológicas en el pen samiento musulmán, las cuales apenas si sufren variación en los filósofos de las diferentes épocas y lugares en que aquél se desenvuelve. Lo primero que tenemos que hacer, por consiguiente, es esbozar las grandes líneas que sirven de marco a este «cuerpo de doctrina» comunal, para ver después cómo y en qué medida se reproducen en la obra de Abentofáil.

CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFÍA ÁRABE

Wulf señala como caracteres generales de la filosofía árabe los tres siguientes:

1.0 El respeto a la doctrina de Aristóteles.

2.0 Un sincretismo que le pertenece de manera exclusiva.

3.° La preocupación por los problemas que suscita la armonización entre el pensamiento filosófico y el dogma musulmán.

Con respecto al primer punto, es sabido que los árabes conocieron a Aristóteles mucho antes que los pensadores cristianos medievales, y que fueron ellos -y de modo muy principal los españoles, a través de la escuela de traductores de Toledoquienes lo transmitieron a Occidente, constituyendo esta transmisión el germen decisivo para el gran auge de la escolástica cristiana en el siglo xlii.

Los árabes, por su parte, habían recibido a Aristóteles a través de los sirios. La propagación del cristianismo, en sus primeros siglos, por Siria y Mesopotamia, había obligado a los sirios a aprender el griego para leer los textos sagrados, y ya en el siglo iv se enseñaba en las escuelas cristianas de estos países - principalmente en la de Edesa, en Mesopotamia - a Aristóteles, juntamente con Hipócrates y Galeno. En el año 489 es clausurada la escuela de Edesa por Zenón, emperador de Oriente. En 529 Justiniano cierra también las escuelas de filosofía de Atenas. Los maestros de una y de otras pasan a Persia, donde dan lugar al nacimiento o florecimiento de otras escuelas, como la de Nisibis.

La rápida conquista de estos territorios por los árabes establece los primeros contactos del Islam con la herencia cultural griega, pero, en realidad, la verdadera transmisión no comienza hasta la segunda mitad del siglo viii, bajo los califas Abasidas, quiénes encargan a los sirios traducciones de los sabios griegos. «Es así - dice Gilson - como Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, Aristóteles, Teofrasto y Alejandro de Afrodisia son traducidos, ya directamente del griego al árabe, ya indirectamente del griego al siríaco y, después, del siríaco al árabe. Así las escuelas siríacas han sido los intermediarios a través de los cuales el pensamiento griego ha llegado a los árabes en espera, del momento en que había de pasar de los árabes a los

judíos y a los filósofos del Occidente cristiano»3.

Sin embargo, el Aristóteles que los árabes reciben por este conducto está sumamente adulterado. Sigamos leyendo a Gilson: «Entre los elementos de que esa tradición se componía, las obras de Aristóteles constituían, evidentemente, la parte más importante y, filosóficamente, la más fecunda. Pero en el catálogo de las obras de Aristóteles que los sirios transmitían a los árabes se habían deslizado escritos de inspiración muy diferente»... «Dos tratados esencialmente neoplatónicos, la Teología de Aristóteles y el Liber de Causis pasan por producciones auténticas del maestro e influencian profundamente la interpretación que se da de su pensamiento. El contenido del primero está tomado de las Eneadas de Plotino (libros IV-VI), y el del segundo, de la Elementatio theologica de Proclo. La consecuencia mas importante de este hecho es que, en su conjunto, el pensamiento árabe va a elaborar una síntesis del aristotelismo y del neoplatonismo, sobre la cual deberán ejercerse necesariamente la reflexión y la crítica de los teólogos del siglo xlii.»

Con esto nos encontramos ante el segundo de los caracteres, indicados por Wulf: el sincretismo. El propio Wulf anota como constituyentes suyos - además de este peripatetismo mixtificado con ingredientes neoplatónicos, a que alude Gilson en las líneas precentes - los que siguen: ciertos elementos de la gnosis alejandrina; teorías del mismo origen sobre el nus, la emanación, el éxtasis; en fin, vestigios de la ciencia griega (menciona de modo especial cómo las doctrinas psicológicas árabes, de frecuente tendencia materialista, acogen ideas fisiológicas de Galeno y de otros médicos griegos).

El neoplatonismo y el gnosticismo brotan, a su vez, del complejo y abigarrado conjunto de ideologías, escuelas, sectas y religiones, profesadas por gentes de distintos pueblos y razas, que se dan cita, en este momento declinante del mundo antiguo, en la ciudad de Alejandría - de la que toma, nombre el período-, centro espiritual de la época y punto de unión de Oriente y Occidente. Allí están representadas las principales escuelas filosóficas griegas, desde el pitagorismo - renovado - hasta el epicureísmo, pero sobre todo Platón y Aristóteles; allí, junto a esta rica herencia teorética, ya bastante corrompida, conviven la multitud de tendencias religiosas del Oriente en un dramático afán común de salvación, con residuos de viejas supersticiones, asociaciones místicas - orfismo, eleusismo-, sectas teosóficas egipcias, etc. Pues bien, de esta unión de la espiritualidad religiosa oriental con la filosofía griega nacen las grandes doctrinas de la época. Así, el mosaísmo helenizado del judío Filón; así, sobre todo, el neoplatonismo y el gnosticismo; así, inclusive, la Patrística cristiana, signo pujante de los nuevos tiempos frente al moribundo clasicismo grecorromano.

El neoplatonismo representa la última llamarada, extraordinariamente brillante, de la antorcha griega antes de apagarse, el canto de cisne de una cultura en tantos sentidos ejemplar. Su fundador, Plotino, «sobre cuya alma sensitiva - como dice Mehlis - habían influido las religiones y las doctrinas filosólicas de tantos pueblos y épocas, lo recoge

todo en el espíritu del puro helenismo, penetrándolo todo de él y dando a todo su forma. Su filosofía es la última expresión acabada del alma griega»4.

El gnosticismo es ya una herejía cristiana, la más difundida y peligrosa con que la Iglesia en formación de los primeros siglos tuvo que enfrentarse.

No se trata, sin embargo tampoco de un movimiento unitario: hay un gnosticismo que aspira a asimilarse, fundamentalmente, las posibilidades doctrinales latentes en el espíritu cristiano, y hay un gnosticismo para quien la figura de Jesús, aunque divina, sólo lo es en la misma medida y jerarquía que las de un Pitágoras, un Platón o un Aristóteles. Todo el movi miento tiene, sin embargo, de común su inspiración predominantemente judaica, pero absorbiendo en ella también elementos de las demás doctrinas, creencias y cultos orientales, cuya intrincada maraña, en esta época de general confusionismo, resulta tan difícil de desentrañar. La gnosis tiene la constitutiva pretensión de ser un modo de ciencia, y por eso, para informar teoréticamente ese oscuro impulso de religiosidad oriental que le sirve de fondo, pide también prestados a Grecia sus conceptos filosóficos.

En cuanto a la Patrística, no es menester insistir, por ser de sobra conocida, sobre la liberalidad con que utiliza las ideas filosóficas griegas en sus elaboraciones dogmáticas, tratando de incorporarlas al espíritu del cristianismo. Frente a la violencia antirracional y antipagana de un Tertuliano, se alza la amplia comprensión para la cultura griega de un San Justino, entre los apologistas, o, ya de un modo más concreto y directo, el eclecticismo de un San Clemente, entre los catequistas de la escuela de Alejandría.

En todos estos hechos, aunque en diferentes sentidos, medidas y proporciones, reaparece siempre como vemos, el mismo fenómeno: la inspiración racional, especulativa, científica, del helenismo, fundiéndose o combinándose con la inspiración religiosa oriental. Y todos ellos también buscan sus áreas de expansión en esos territorios del Asia próxima que tan rápidamente van a caer en manos de los árabes. De ahí que todos entren como ingredientes de ese sincretismo característico de su filosofía. Por lo que respecta al judaísmo y al cristianismo, su influjo en la cultura musulmana es más radical, y previo a la constitución de su filosofía, ya que, como es sabido, determina y modela - aunque sea en forma polémica y negativa, muchas veces - la misma dogmática originaria contenida en el código religioso de Mahoma.

Estos dos primeros caracteres de la filosofía árabe justifican, como claramente se advierte, la divulgada tesis de su escasa originalidad, tesis que, usualmente se extiende a la religión e incluso, frecuentemente, a la totalidad de la cultura islámica (lo cual parece ya bastante más discutible).

Si consideramos ahora el tercero de los caracteres indicados por Wulf -la preocupacion por el problema de las relaciones entre filosofía y religión-, veremos que

tampoco es privativo del pensamiento árabe, sino común a todas las filosofías medie vales, a la cristiana lo mismo que a la judía. La necesidad de hacer inteligibles los dogmas, de dar de ellos explicaciones racionales, en la medida de lo posible, se produce en las tres religiones - por causas históricas equiparables-, originando sendas escolásticas. Así, el libro capital de la filosofía judía, la Guía de Perplejos, del cordobés Maimónides, no es más que un ingente ensayo para alcanzar esta armonización. Y en los escolásticos cristianos, este problema de las relaciones entre razón y fe es canónico y condiciona el despliegue de sus respectivas filosofías.

Sin embargo, entre la escolástica cristiana y la filosofia árabe se observa, en este punto, una diferencia fundamental, y es que, mientras en aquélla los pensadores se mantienen casi sin excepción dentro de una línea ortodoxa - hasta el extremo de que muchos de los más representativos han sido canonizados por la Iglesia-, los filósofos árabes, por el contrario, propenden a construcciones intelectuales que, por haber sido elaboradas casi siempre con conceptos griegos mal adaptados a la inspiración del credo mahometano (tal vez porque la esencia de este mismo credo no permite versiones teoréticas demasiado complejas), se apartan mucho de la letra, y aun del espíritu, de sus libros sagrados. De ahí la tendencia al esoterismo y a la interpretación simbólica de los textos alcoránicos que domina todo el pensamiento musulmán y que culmina en la doctrina averroísta mal llamada «de la doble verdad» (con este título peyorativo es imputada por los escolásticos cristianos a Siger de Brabante y demás averroístas latinos). Asín Palacios, en su Abenmasarra y su escuelas, subraya este sentido oculto (batin) de la verdad como característica acusadísima de todo el primer período - oriental - del desarrollo de la cultura islámica, característica común a las numerosas herejías, que desde el primer momento comienzan a proliferar junto a la ortodoxia, y a la filosofia anterior a Alfarabi y Avicena, la cual, según Asín, como ofendía también a la fe ortodoxa, se disimulaba bajo el velo del misterio. La explicación de esta común tendencia esotérica la encuentra Asín en la supervivencia de la filosofia alejandrina, con sus corrientes neoplatónicas, teosóficas e iluministas, en este primer período. Sin embargo, el esoterismo, la vinculación de la verdad a la minoría de los iniciados o de los «sabios» - es decir, de los filóso fos - perdura en el pensamiento árabe posterior sin que, como más arriba se indica, se interrumpa su línea hasta el mismo Averroes. No deja de reconocerlo así, implícitamente, el gran arabista español, cuando afirma que «todos estos elementos del islam oriental, herejías musulmanas, sistemas neoplatónicos, misticismo esotérico, proyectaron también algún reflejo, más o menos intenso, en los pensadores del islam español», cuyo pensamiento «es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental», aunque después atenúe bastante esta afirmación diciendo que «la España musulmana fue la tierra más ortodoxa de todas las islámicas, por lo mismo que era la más lejana al centro de la fe», por lo que «las herejías innúmeras del Oriente no encontraban aquí más que un eco casi imperceptible». Pero que fuese la más ortodoxa no quiere, decir que la ortodoxia imperase en la España árabe - el mismo estudio de Asín constituye un fuerte alegato en contra de tal idea-, ni, sobre todo, que sus filósofos se viesen libres de la

necesidad de las interpretaciones simbólicas. En efecto, de las grandes figuras del siglo clásico de la filosofía arábigo-española - el xii - ha podido decir Menéndez Pelayo: «Los tres grandes filósofos de la España árabe, Avempace, Abentofáil, Averroes, eran no sólo musulmanes poco fervientes, sino librepensadores apenas disimulados»6.

En una palabra, la inclinación al esoterismo y el sentido minoritario de la verdad constituyen otra constante del pensamiento musulmán, de tal manera que se podría considerar como un cuarto «carácter general» de su filosofía.

PRESENCIA DE ESTOS CARACTERES EN EL LIBRO DE ABENTOFÁIL

Todos estos caracteres, comunes en una u otra medida al pensamiento árabe de cualquier época o lugar, encuentran, en efecto, su clara representación en la obra de Abentofáil.

En primer lugar, el aristotelismo. -A la primera ojeada se echa de ver esta filiación aristotélica en la mayor parte de las ideas cosmológicas con que Abentofáil adereza su concepción del Universo, en la parte central de su libro. He aquí los más expresivos botones de muestra: sus nociones astronómicas, que son las del viejo geocentrismo griego, recogidas por Eudoxo y sistematizadas por Aristóteles de acuerdo con sus conceptos metafísicos (así, la esfericidad del cosmos, reproducida en la de las distintas regiones astrales - cielo de las estrellas fijas, de los planetas y de la luna-; la incorruptibilidad e inmutabilidad de los astros - en ellos, por ser simples, puros, no hay sucesión de formas - y su único movimiento, que es el circular; la idea de que los astros encarnan espíritus o inteligencias superiores e influyen benéficamente sobre los acontecimientos del mundo sublunar; la consideración de este mismo mundo sublunar como la región de la generación y de la corrupción, en oposición a la impasibilidad del mundo celeste) (61-64) 7; la utilización de los conceptos de materia y forma y de los de potencia y acto (a veces con aplicaciones muy concretas, como la de estos dos últimos a la doctrina de la percepción (73-74), calcadas de Aristóteles); la concepción de la forma como principio de actividad (53), y, en relación con ella, la de una jerarquía de los seres del mundo sublunar, determinada por la especificación - o abundancia - de sus formas (70); la noción de movimiento natural (que implica la de lugar natural) (40); el alma como forma del cuerpo (52-53); los grados de la vida - planta, animal, hombre - correspondientes a las distintas especies de almas - vegetativa, sensitiva y racional-; la idea de un primer motor (66-68), incorpóreo (68), primera causa incausada de los demás seres (68-69), perfecto (70-71), necesario (72). (Agregaré, más bien a título de curiosidad, que la misma hipótesis del nacimiento de Havy por generación espontánea tiene su precedente en los libros aristotélicos De la generación de los animales, donde se menciona la teoría de una generación espontánea, a partir del cieno de los animales superiores e incluso del hombre).

Ni que decir tiene que todo este bagaje doctrinal aparece en Abentofáil contaminado por las impurezas de la tradición transmisora. El propio Abentofáil nos señala, en el Prólogo, sus fuentes: «... la filosofía que ha llegado hasta nosotros en los li bros de Aristóteles y de Abu Nasr (Al-Farabi) y en el libro AlSafa, de Avicena» (10).

Por lo demás, toda esta especulación de signo más o menos puramente peripatético, no le parece a Abentofáil suficiente para alcanzar la Verdad (así, con mayúscula), y aduce en su pro el testimonio excepcional nada menos que de Avicena, el príncipe hasta entonces de los aristotélicos árabes. He aquí sus palabras: «Por lo que toca a los escritos de Aristóteles, el maestro Abu Ali (Avicena) se encarga de explicarnos su contenido y sigue el método de su filosofía en el Kitab al-Safa. Al principio del libro, dice que la Verdad es, en su opinión, cosa distinta de cuanto en el libro se trata, y que únicamente lo ha compuesto siguiendo la doctrina de los peripatéticos; pero que quien quiera conocer la Verdad pura debe leer su Libro sobre la filosofia iluminativa. El que se tome el trabajo de leer el Kitab al-Safa y las obras de Aristóteles, verá con evidencia que coinciden en la mayor parte de las cosas, aunque hay en el Kitab al-Safa algunas que no han llegado a nosotros por medio de Aristóteles. Mas si se toman todas las doctrinas de los libros de Aristóteles y del Kitab al-Safa en su sentido literal, sin tratar de penetrar su sentido secreto y esotérico no se llegará con ellas a la perfección, según advierte el maestro Abu Ali en su Kitab al-Safa» (12).

La declaración de Abentofáil es terminante, y, en efecto, toda su obra tiende a mostrar que la filosofía elaborada racionalmente, aunque necesaria, no es nunca la última palabra, sino solamente un medio o tránsito para alcanzar el grado superior de la sabiduría, que es el éxtasis o visión intuitiva, la experiencia mística.

El sincretismo. - En torno a esta vía iluminativa - introducción a la cual pretende ser el libro de Abentofáil, como indica ya su título original", se agrupan, sobre todo, los elementos del famoso sincretismo: concepciones de origen neoplatónico o gnóstico-, como la emanación, el desprecio de la materia, la tendencia «unizante», los grados de la elevacion mística y el mismo éxtasis y, en general, la diversidad de tendencias absorbidas en el sufismo, pues aunque Abentofáil, como afirma Me néndez Pelayo, «no es un sufí», tiene, sin embargo, muchos puntos de contacto con este gran movimiento místico, que invade todo el Islam, desde sus orígenes, y que se difunde también por España y hace presa en sus pensadores. (Véase la citada obra de Asín. Abenmasarra y su escuela.)

Entre todos estos elementos corresponde la absoluta preponderancia a las doctrinas neoplatónicas. Enumeremos las que con más vigor se destacan en la obra de Abentofáil:

La idea del «espíritu que emana perennemente de Dios» y su comparación con la luz del sol, difundiéndose y reflejándose en grados distintos por los diversos seres (23, 95, 98-99-100). El menosprecio de lo corporal frente a lo espiritual (36, 72-73); en la

materia «no hay vida alguna, y es semejante a la nada» (79); la materia es lo tenebroso, frente a la luminosidad de lo espiritual (83). La idea del «alma universal» (100), y de las «almas soberanas», en radical oposición a lo material (102-103). La identificación del pensar con su objeto, en su grado superior, y, consecuentemente, la identificación del alma con Dios, de la propia esencia con la esencia divina, al alcanzar el grado supremo de la contemplación («el conocimiento que Dios tiene de su esencia es su esencia misma; de aquí infería necesariamente que quien consigue poseer el conocimiento de la esencia divina, posee la esencia divina»... «Mas esta esencia se identifica con su propia posesión, y su posesión misma es la esencia; luego él era la misma esencia divina») (96). Las dos maneras, la racional y la mística, es decir, la de la visión intuitiva, que está más allá y por encima de la razón lógica (97). La inefabilidad de la visión extática (94, 97 a 99, 102). Nuevamente las imágenes de la luz, de los espejos brillantes y de los espejos turbios (92 a 102). (Plotino habla de la turbiedad del mundo sensible.) La culminación de todas las funciones de la vida en la contemplación, y, especialmente, el hecho de que toda la actividad especulativa tienda a la contemplación mística de lo divino (presente en toda la intención de la obra). Por encima de toda filosofía, de toda razón, está la esfera de lo Uno (Dios). La necesidad que tiene el alma para alcanzar el grado superior, de purificarse, despojándose de todo lo sensible - práctica ascética de las tres asimilaciones (84 y sigs.), con el resultado de la permanencia en la contemplación, la asimilación a Dios y la posesión, con ella, de la felicidad perfecta. La habituación al éxtasis por el ejercicio (104).

Armonía entre filosofía y religión. - El tercero de los caracteres señalados por Wulf es el tema mismo a que responde la totalidad del libro de Abentolfáil, según la interpretación más corriente hoy, que es la de Gauthier. He aquí el resumen que de ella hace García Gómez: «Según Gauthier, con esta novela alegórica Abentofáil se propone, no exponer el origen de la especie humana conforme a una secta determinada, como quiere el Marracoxi, ni presentar un solitario que llega, por el libre juego de su propia razón, a la inteligencia de los secretos naturales y de las más altas cuestiones metafísicas, como decían Munk o Pococke, ni mostrar la unión de las facultades humanas con Dios en el éxtasis, como pretendían Renan, o Brucker, sino tratar una apasionante tesis, que era en la España de los Almohades propedéutica obligada de todo estudio filosófico: el acuerdo entre la religión y la filosofía. Así fuerzan a pensar al erudito francés, los últimos episodios, a partir del encuentro con Asal, que no pueden considerarse, como digresión en una obra de una lógica tan impecable y de un plan tan admirablemente distribuido» 9.

Sin entrar en la cuestión de si, efectivamente, el propósito de Abentofáil al escribir su libro, fue el que supone Gauthier (cuestión que, de momento, cae fuera de nuestro, interés), lo cierto es que el problema de la concordancia entre la filosofía y religion no se puede presentar como característico de los pensadores de la España almohade, ni siquiera, como hemos visto, del pensamiento musulmán en su conjunto, ya que es común

a todas las filosofías medievales.

En cuanto a la tesis misma, tal y como la sustenta Abentofáil - identidad de resultados de la razón natural, desplegándose por sus propios medios, y de la fe revelada-, también su originalidad queda muy menoscabada si aceptamos la interpretación de García Gómez, según la cual se trataba de una idea muy difundida desde tiempo atrás entre los árabes y casi dogmática: la idea de la fitra, tratada por los teólogos árabes desde muy antiguo, y más aún por los místicos y ascéticos: (la fitra o disposición natural - escribe García Gómez-, que es para ellos una inclinación espontánea del alma, que, sin necesidad de magisterio, conduce, al sujeto, de no ser torcida por padres o maestros, a abrazar la religión natural, identificada por dichos teólogos musulmanes, como es lógico, con la islámica»... «Es decir, que si suponemos que un hombre se criase en absoluto apartamiento de los demás hombres, esa tendencia innata llamada fitra podría conducirle, por sí sola al conocimiento y amor de Dios...» Cita después García Gómez testimonios que se remontan al «mismo texto alcoránico», y el del erudito Sayid Mortada, en su comentario de Algazel, para concluir: «... lo cual nos demuestra que estas ideas se hallaban tan extendidas, no sólo entre los filósofos, como dice Gauthier, sino, principalmente entre los teólogos, que algunos podían llegar a formular, independientemente de Abentofáil, hipótesis tan similares a la cardinal de la novela alegórica arábigo-española».

Esoterismo.-Campea ya en el título original de la obra - Epístola de Havy ibn Yaqzan acerca de los secretos de la sofla iluminativa-, se reitera en la declaración inicial de Abentofáil, en las primeras líneas de su Prólogo: «Me pediste, hermano sincero..., que te comunicase aquellos secretos de la Sabiduría iluminativa que me fuera posible divulgar...», etc., y se afirma enérgicamente en toda la exposición de la visión intuitiva (desde el 93 hasta el final del libro), así como en los últimos episodios de la historia de Havy (el regreso de éste, con Asal, a la isla desierta, después de haber intentado inútilmente, comunicar a los hombres «los secretos de la sabiduría»). En las últimas páginas del libro justifica el autor su intento de haber mostrado ante el lector «algunos resplandores del secreto de los secretos». «Sin embargo - agrega-, los secretos que hemos confiado a estas pocas páginas, los hemos dejado cubiertos con un velo tenue, que rápidamente lo descorrerán los iniciados, pero que será opaco y hasta impenetrable para los que no merezcan traspasarlo» (118). ¿Cabe declaración más formal de esoterismo?

No podemos entrar en un examen más pormenorizado de las ideas filosóficas de Abentofáil. Aunque, en general, coinciden con las de sus reconocidos maestros - singularmente, Avicena y Avempace-, no dejan de acusar algunas veces rasgos originales. Como ejemplo de ellos puede citarse la posición personal que Abentofáil adopta ante dos de las tesis centrales de todo el pensamiento musulmán: la eternidad del mundo y la unidad del intelecto. Con respecto a la primera, nuestro autor encuentra razones en pro y en contra, pero sin suficiente peso para forzar una decisión (64). De la

segunda viene a decir que es un pseudoproblema, ya que «las ideas de mucho y poco, de uno y unidad, de pluralidad, reunión y separación, son todas atributos de los cuerpos» (96) y, por tanto, exclusivas de las cosas materiales. Menéndez Pelayo le llama «filósofo contemplativo», subraya sus semejanzas con Avempace (en particular por el marcado acento neoplatónico de ambos pensadores, que explica por sus fuentes comunes: el pseudo-Empédocles, introducido en España por Abenmasarra10, la llamada Teología de Aristóteles, la Institución Teológica, de Proclo, etc.) y añade: «La doctrina de ambos filósofos españoles, el zaragozano y el guadixeño, merece con toda propiedad el nombre de misticismo racionalista, si es que no parece violenta la unión de estas palabras, puesto que uno y otro tienden a la perfecta gnosis, a la unión con el entendimiento agente mediante la especulación, la ciencia, el desarrollo de las facultades intelectuales" Se trata, en efecto, de un modo de mística especulativa, cuyo análisis no podemos ni iniciar aquí.

Aparte de estas ideas filosóficas profesadas por Abentofáil, nos interesa hoy de su libro, incluso filosóficamente, el tema del robinsonismo, tan típicamente «moderno» -y al cual debe, sin duda, El fo Autodidacto ese aura de frescura, de actualidad, que percibieron en él Renan y Menéndez Pelayo-, por más que aquí el asunto se sitúe en el horizonte de una problemática muy de su tiempo: la de las relaciones entre filosofía y religión. Claro está que era forzosamente ajena a Abentofáil toda sospecha de estas virtualidades, lejanamente precursoras, de su asunto - cosa que siempre ocurre con las grandes obras literarias, dotadas de un poder de irradiación hacia el futuro de insospechadas plusvalías-, pero no por ello deja de citar ahí, punzando nuestra sensibilidad, el rousseauniano motivo de la vida en status naturae, desplegando sus posibilidades en perfecta soledad, al margen de todo corruptor ámbito social. Por añadidura, la pureza utopizante del tema adquiere en el filósofo español, con la hipótesis extrema de la generación espontánea, caracteres aún más radicales que en las modernas ficciones robinsonescas.

EL ASPECTO LITERARIO

Desde el punto de vista literario, se ha suscitado, sobre todo, el problema de las fuentes de la fábula de Abentofáil. Menéndez Pelayo, después de sugerir lejanos precedentes, que se remontan al mito de la Atlántida, de Platón, confiesa que ninguno de ellos pudo ser conocido por Abentofáil, y afirma que «su verdadero y único modelo» fue «cierta alegoría mística de Avicena». Sin embargo, reconoce también que el contenido de ambas obras es completamente distinto y que apenas si hay entre ellas «más semejanza que el nombre simbólico Havy Benyocdán (el viviente hijo del Vigilante)».

Otra cuestión, también apuntada por Menéndez Pelayo, es la de la posible influencia de El Filósofo Autodidacto en El Criticón, de Gracián, cuyos primeros capítulos tanta semejanza ofrecen con la fábula de Havy. Menéndez Pelayo, si bien supone vagamente

esta influencia, no se pronuncia en definitiva sobre ella.

Sobre ambos problemas, pero especialmente sobre el primero, arrojo decisiva luz el hallazgo del insigne arabista Emilio García Gómez, quien casualmente encontró en la biblioteca de El Escorial un manuscrito árabe que, a su entender, aclara «del todo el primer problema. Tocante al segundo, si no se solventan definitivamente todas las dudas... queda planteado en términos distintos»...

En su brillante y minucioso trabajo menciona García Gómez las opiniones de Gauthier (en favor de la originalidad de Abentofáil) y de Carra de Vaux (en contra), y concluye: «La falta de todo indicio probatorio hacía, hasta ahora, cerrar siempre con una interrogante la interesantísima cuestión de las fuentes de la admirable novela filosófica arábigo-española.» Anota luego la enumeración que hace Gauthier de varias obras de Avicena, de donde Abentofáil habría tomado los nombres de los personajes - de acuerdo con la propia declaración de éste al final de su Prólogo (una de ellas con el mismo título - Risala de Hay ben Yocdán - que la de Abentofáil), una Historia de Salamán y Absal, traducida del griego por Honain ben Ishac, y El Régimen del Solitario, de Avempace (precedente, como ya indicaba Menéndez Pelayo, más bien doctrinal que literario). A ellas agrega García Gómez otra tercera Risala de Hay ben Yocdán, también de Avicena, desconocida, por Gauthier, y de donde habría sacado Abentofáil la idea del nacimiento de Havy por generacion espontánea.

La tesis de García Gómez queda netamente expresada en las siguientes palabras suyas: «En las páginas que siguen nos proponemos demostrar, primeramente, que la obra de Abentofáil Hay ben Yocdán, cuya génesis aparecía hasta ahora inexplicable, guarda indudable relación con un cuento árabe no conocido hasta ahora, y que esta relación es la que existe entre copia y modelo, habiendo dado pie el relato popular al armazón novelesco de la obra filosófica; y, en segundo lugar, que las semejanzas existentes entre los primeros capítulos de El Criticón y la nóvela alegórica de Abentofáil son mucho menores que las que se observan entre El Criticón y nuestro cuento, que en este caso sería, separadamente, fuente común de las dos obras.»

En sendos cotejos de las tres obras, trata García Gómez de demostrar las distintas partes de su tesis. Finalmente, inserta la traducción y el texto del manuscrito, cuyo título completo es: Historia de Dulcarnain Abumaratsid el Himyari y Cuento del ídolo y del Rey y su hija. La tesis de García Gómez sigue siendo la última palabra acerca de estos problemas.

RECAPITULACIÓN

Tras esta ojeada, de conjunto al Filósofo Autodidacto, nos encontramos en condiciones de entender de modo más adecuado lo que, al comienzo de este prólogo, expresábamos acerca de la estimación de sus valores más destacables. Y lo primero que

se nos hace patente es que la «originalidad» del libro de Abentofáil no radica en sus ideas, pero ni siquiera en los elementos de la ficción literaria, que les sirve de vehículo expresivo. (Por lo demás, ya se sabe, esa anhelada originalidad responde a una preocupación y a una escala de valoraciones específicamente modernas, ajenas por completo a la espiritualidad medieval; por tanto, el ir a buscarla, como un valor clave, en la obra de los pensadores, y aun de los artistas, de esta época, resulta perfectamente quimérico). Los materiales que Abentofáil maneja, tanto en su construcción especulativa como en su fabulación literaria, son, pues, en su mayoría, mostrencos, como es sólito en un escritor del siglo xii. Pero, en compensación, encontramos en él otro linaje de originalidad, de no menos quilates que la moderna: originalidad, en el orden teorético, por la perfecta posesión de la materia que su estilo, directo y transparente, manifiesta, revelando de manera inequívoca que el autor ha repensado y hecho suya, desde sus últimos supuestos, la concepción filosófica que sustenta; originalidad también, y grande, en el arte sumo con que supo disponer todos, esos ingredientes del saber, creer y sentir de su tiempo y de su pueblo; en la sabia, proporcionada medida de su distribución, para formar con ellos, sin pérdida de nada esencial, esta pequeña obra, de carácter apretadamente sintético, y, sin embargo, perfectamente armónica y dotada a la vez de ejemplar claridad - toda la que es compatible con la naturaleza del tema, y que persiste, incluso, como una especie de diafanidad estelar, cuando aquél se hunde en las caliginosas profundidades de la mística-, de cerrada, redondeada, unidad, y de exquisitas calidades literarias. Pero, más aún: en el vigor y radicalidad con que Abentofáil aprovecha y, combina los elementos de una tradición teológica - la fitra - y los de una conseja popular - el Cuento del ídolo y del Rey y su hija-, para destacar, valiéndose de todos los pertrechos del saber científico-filosófico de su época, las posibilidades del estado de naturaleza; en la enérgica afirmación de la autonomía de la razón humana, de su poder para elevarse, sin ayuda de una revelación positiva, hasta el conocimiento y unión con el mundo de lo divino - en una especie de postulado de una «religión natural» que recuerda curiosamente ideas occidentales posteriores en seis o siete siglos-; sobre todo, más que en el detalle mismo con que es abordado el tema robinsoniano, en el hecho de haberlo centrado tan resueltamente en el primer plano del interés filosófico; en todo esto se muestra nuestro autor completamente personal y es acreedor a que se le reconozcan también sus destellos de originalidad a la moderna.

Se ve ahora cómo los términos armonía y claridad, que en las primeras páginas de este prólogo aduje como más representativos. de esas cualidades egregias que nos permitían calificar esta obra de «maestra», no tienen, como entonces pudo parecer, la significación de meros valores formales, sino que aluden también, y sobre todo, a propiedades intrínsecas de todo un estilo de pensamiento, y hasta de todo un modo de sabiduría.

SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN (*)

Traslado aquí las palabras iniciales y finales del prólogo que el autor de la presente

versión de Abentofáil, el eminente arabista don Ángel González Palencia, puso a la edición de las Escuelas de Estudios Árabes:

«En el año 1671 publicaba en Oxford Eduardo Pococke el texto árabe y la traducción latina de un libro que titulaba: Philosophus autodidactus, siv Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. El libro interesó al público inglés y en seguida tuvo dos traducciones inglesas, una de Ashwell y otra del cuáquero Georges Keith, que se hizo muy popular y sirvió como libro de devoción a los adeptos de aquella secta, inclinada al misticismo. Las imperfecciones que estas traducciones tenían quiso enmendarlas, aunque no logró conseguirlo, el profesor de árabe de Cambridge, Simón Ockley, con la suya titulada: The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yokdhan. Fuera de Inglaterra también se divulgó: inmediatamente después de aparecer la edición de Pococke, fue puesta en holandés por un desconocido. En Alemania la tradujeron J. Georg Pritius y J.G.Eichorn, versión ésta menos servil que la de Pococke y bastante fiel.

»España no llegó a poseer versión del libro de Ibn Tufayl hasta el año 1900, en que Francisco Pons Boigues la imprimió en el tomo V de la «Colección de Estudios Arabes», con el mismo título de Pococke: El Filósofo Autodidacto.

»A la vez que esta traducción castellana aparecía la francesa de León Gauthier, quien reeditaba también el texto árabe, según nuevo manuscrito, y con variantes de los textos conocidos. Agotada hace mucho tiempo la edición española, hemos creído oportuno facilitar a los lectores el texto de El Filósofo Autodidacto, y hemos dispuesto la presente traducción, hecha directamente sobre el texto árabe publicado por Gauthier, bastante mejor que el de Pococke, y aprovechando las modernas interpretaciones de la terminología técnica sobre sufismo y filosofía.»

DATOS BIOGRÁFICOS DE ABENTOFÁIL

«Pocas noticias hay de la vida de Ibn Tufayl» - condenso los datos del traductor, en su citado Prólogo a la edición de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada-... «Nació en Guadix antes del año 1110; y aunque se le ha venido considerando como discípulo de Avempace, el mismo Ibn Tufayl confiesa en el prólogo de su Risala no haberlo conocido personalmente. Ejerció la Medicina en Granada, donde fue secretario del gobernador de esta provincia. Después (1184) obtuvo el cargo de secretario de Sid Abu Said, gobernador de Ceuta y de Tánger, hijo del fundador de la dinastía almohade Abd al-Munin; y llegó a ser visir y médico primero del sultán almohade Abu Yaqub Yusuf (1163-1184).»

«El gran ascendiente que alcanzó a tener sobre este soberano le dio ocasión de poder fomentar los estudios filosóficos, favoreciendo los trabajos de Averroes. Procuró una

entrevista del famoso filósofo cordobés con el sultán, que tuvo resultados decisivos en la historia de la filosofía arábigo-española». El Marrakusi, en su Historia de los Almohades, transmite el relato que el propio Averroes hacía de esta entrevista memorable, según el testimonio de uno de sus discípulos, así como el del origen preciso de su vasto comentario aristotélico, culminación de toda la filosofía árabe. He aquí la cita de Marrakusi, sobre este último punto, traída a su Prólogo por González Palencia: «Este mismo discípulo me refirió de él (de Averroes) las palabras siguientes: «Abu Bekr ibn Tufayl me mandó llamar un día y me dijo: He oído hoy al Príncipe de los Creyentes quejarse de la oscuridad del estilo de Aristóteles o del de sus traductores, y de la dificultad de comprender sus doctrinas. Si estos libros - decía - pudiesen encontrar alguien que los comentase y que expusiera su sentido después de haberlo comprendido bien, podría entonces aplicarse uno a su estudio». (Y añadió lbn Tufayl): «-Si tienes fuerzas para un trabajo de esta índole, empréndelo»... «Ved - añadía Ibn Rusd (Averroes) - lo que me determinó a escribir mis comentarios a los libros del filósofo Aristóteles...»

«Dejó su cargo de médico de cámara el año 1182, y le sucedió en él Averroes, aunque continuó con el de visir. El sultán Abu Yaqub Yusuf murió en España el 13 de julio de 1184; al año siguiente, 1185, moría en Marrakus Ibn Tufayl, siendo enterrado con los máximos honores: el nuevo soberano, Abu Yusuf Yaqub, asistió en persona a sus funerales.»

Hay algunos escasos datos que aluden a libros de Astronomía y de Medicina de Ibn Tufayl, pero nada se ha conservado de éstos.

La única obra filosófica de lbn Tufayl, al menos conservada, y parece también que la única por él escrita, es la Risala Hayy ibn Yaqzan fi asrar alhikma al-musrigiya (Epístola de Hayy lbn Yaqzan acerca de los secretos de la filosofía iluminativa), conocida en el mundo occidental por el título El Filósofo Autodidacto, que le diera Pococke en su edición y traducción atrás citadas.»

San Buenaventura: *Itinerario de la mente a Dios* y *De reductione artium ad theologiam*

San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino son las dos figuras culminantes del pensamiento cristiano del siglo xiii, siglo clásico de la Escolástica'. No todos estarán de acuerdo con esta apreciacion; las razones en que se funda espero, sin embargo, que se harán visibles, al menos en una parte suficiente, a lo largo de estas páginas. Al amparo de una exaltación unilateral del tomismo - que, por lo demás, justifica su enorme, exhaustivo esfuerzo de sistematización de la dogmática cristiana dentro de un marco rigurosamente filosófico y racional, en el que quedaban asimilados los conceptos del aristotelismo en forma superior a la de cualquier otra escolástica no cristiana-, se ha pretendido, en efecto, empequeñecer, y aun ignorar, la significación de San Buenaventura en la historia de la filosofía medieval, alegando que su especulación no es en puridad filosófica, sino que pertenece a la esfera de la mística. Tan radical preterición viene apoyada, claramente se advierte, en una idea de lo que es y de lo que no es filosofía, en mi opinión, equivocada, por demasiado angosta. No se puede excluir de la historia de la filosofía medieval la gran corriente de la mística - sobre todo, en su forma especulativa - sin cercenar una de sus arterias más decisivamente vivificadoras, ni se puede aceptar como buena para ciertas épocas (por ejemplo, para el siglo xii, con los pensadores de la abadía de San Víctor) y rechazar para otras (por ejemplo, a partir del siglo xiii, en que se realiza la gran incorporación aristotélica), aduciendo su anacronismo e insuficiencia ante las exigencias del nuevo período. Es verdad que San Buenaventura representa en el siglo xiii la perviven cia, de la gran tradición agustiniana, frente al vasto movimiento innovador que el conocimiento completo de Aristóteles imprimió al pensamiento cristiano, por obra, primero, de San Alberto Magno y, después, de Santo Tomás, pero ni la posición de San Buenaventura resulta por ello anacrónica, ni se puede tildar de insuficiente un pensamiento que, como el suyo, responde con superabundancia a sus íntimos imperativos y condiciona, como veremos, toda una vertiente de la subsecuente evolución filosófica.

Que no hay anacronismo en la actitud de San Buenaventura es fácil de probar, sin más que considerar su presencia activa y preeminente en todos los grandes hechos que determinan la renovación espiritual de su época. Estos hechos, que se inician con el siglo, pueden reducirse fundamentalmente a tres: la fundación de las universidades, la creación de las Ordenes Mendicantes - dominicana y franciscana - y la introducción del aristotelismo. En cuanto a los dos primeros, es sabido cómo San Buenaventura y Santo Tomás (cuya rigurosa coetaneidad - 1221-1274 y 1225-1274 son sus fechas respectivas - y estilo de actuación histórica se ofrecen sugestivamente para un plutarquiano estudio de «vidas paralelas») llenaron de sustancia humana y de contenido ideológico la Orden de

los Menores y la de Santo Domingo, y cómo contribuyeron con su magisterio al máximo prestigio de la Universidad madre y rectora, que era la de París. En ambos aspectos, y salvando las diferencias externas, impuestas por las circunstancias de la vida «oficial» de cada uno, son perfectamente equiparables en celo y genialidad, y trazaron rutas igualmente perdurables. En cuanto a la adopción del aristotelismo - único punto susceptible de discusión-, hay que decir que San Buenaventura conoció a Aristóteles y lo utilizó ampliamente en su obra, y que, si se negó a seguir la vía racionalista del tomismo inspirada en él, lo hizo con plena conciencia y deliberación, y en ello radica, justamente, no sólo su mayor originalidad, sino también - lo que más importa - su gran fecundidad para la evolución ulterior de la filosofía cristiana medieval, y aún más allá de ella, de la moderna. Nada sustantivo podía haber agregado San Buenaventura, puesto en la vía del aristotelismo, a lo que logró Santo Tomás en su ingente sistematización, y, en cambio, con su enérgica revalidación - también fuertemente sistemática, aunque en otro sentido - de la tradición platónico-agustinia na, enriquecida y madurada al contraste con las nuevas ideas, no sólo estableció las bases para nuevos y, más vastos desarrollos dentro de esta tradición, sino que dinamizó y fertilizó también el propio tomismo. Sin San Buenaventura no hubiesen sido posibles Duns Escoto y Guillermo de Ockham, para no hablar más que de los dos mayores maestros del pensamiento franciscano posteriores a él. En resumen, la tendencia representada por el agustinismo y por la mística especulativa, que hasta el maestro Eckehart, por lo menos, marcharon unidos, nunca ha dejado de estar viva en el pensamiento cristiano. Es más: cuando, al iniciarse la Edad Moderna, se produce la gran reacción antiescolástica, es sobre todo el tomismo el que sufre sus efectos, manteniéndose, en cambio, la influencia de la espiritualidad cristiano-medieval en grandes porciones de la nueva filosofía a través de la corriente de inspiración agustiniana (recuérdese, por ejemplo, su vigencia en puntos básicos del cartesianismo, y, sobre todo, en Malebranche). Ahora bien, dentro de esa corriente corresponde al pensamiento de San Buenaventura uno de los centros capitales de impulsión. Y con esto queda contestada también, en primera instancia, su pretendida insuficiencia. Lo que no se puede hacer, como señala certeramente Gilson, es juzgar la doctrina de San Buenaventura desde el tomismo, pues ella tiene exigencias lógicas y principios autónomos que requieren colocarse en su propio terreno, si se quiere entender adecuadamente. Transcribo, en cita un poco larga, pero muy oportuna, porque viene a destacar los motivos esenciales de la presente valoración histórica del gran doctor franciscano, algunos párrafos del libro de Gilson La filosofía de San Buenaventura. Habla Gilson de dos interpretaciones principales de la evolución filosófica del siglo xiii: «La una - dice-, que podríamos llamar clásica, adopta la perspectiva tomista de los acontecimientos: un siglo que comienza con la tradición agustiniana, se ve amenazado con la invasión del averroísmo y reacciona con Alberto Magno contra esta invasión, asimilándose toda la verdad del sistema de Aristóteles. En esta interpretación se impone necesariamente admitir la tesis de la anarquía agustiniana, pues, por hipótesis, de haberse bastado el agustinismo, no hubiera tenido razón de ser el tomismo. La segunda interpretación, que nosotros juzgamos preferible, supondría que la escolástica del siglo

xiii tuvo dos cimas, y que el poderoso movimiento que elevó el pensamien to cristiano, levantó dos picos, sin perjuicio de otras elevaciones secundarias que constituyen una doble cadena entorno a ellos: el uno, brotado de un esfuerzo cuyos origenes, son lejanos, corresponde a la doctrina de San Buenaventura; el otro, de inspiración nueva, al menos en apariencia, llega a su cima con el sistema de Santo Tomás de Aquino»... «El argumento utilizado comúnmente para relegar a San Buenaventura fuera de los límites de la historia de la filosofía consistía en calificarlo de místico; y es precisamente ése el argumento a que nosotros nos proponemos recurrir para reintegrarlo a la misma historia. Sí, San Buenaventura es esencialmente un místico; pero es al mismo tiempo un filósofo, pues ha concebido el proyecto de sistematizar el saber y las cosas ateniéndose a la mística; y no sólo eso, sino que es un gran filósofo, pues, como todos los grandes filósofos, ha llevado hasta el fin la prueba que se propuso de una idea»... «Jamás doctrina alguna logrará poner en tan completa evidencia las experiencias del alma, que son las fuentes eternas de la mística, ni se hará más comprensiva o más sistemáticamente organizada que la de San Buenaventura para hacerles la debida justicia. Y, lo que es todavía más evidente, si el misticismo forma parte integrante de la vida cristiana, jamás podrá citarse síntesis doctrinal en que las aspiraciones de la mística cristiana reciban más abundante satisfacción»... «Descúbrense cada vez con más claridad tras de San Buenaventura una serie de pensadores cuya obra consistió principalmente en mantener, profundizar y desarrollar los principios metafísicos sobre los que su doctrina estaba fundada. Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Eustaquio de Arras, Guillermo de la Mare, Gauthier de Bruges, Pedro Juan Olivi, sufrieron en distintos grados su influencia y prepararon las nuevas síntesis doctrinales del xiv, y sobre todos, Duns Escoto»... «La obra entera de Raimundo Lulio es completamente ininteligible, si se hace abstracción del simbolismo de San Buenaventura y de su doctrina de las iluminaciones intelectuales y morales. Por Juan Gerson esta influencia doctrinal se extiende al dominio de la espiritualidad moderna; invadirá en adelante y ocupará durante siglos la conciencia cristiana, y creo no sería absurdo estudiar si lo que hoy llamamos escuela francesa de espiritualidad no derivara, en parte al menos, de la escuela franciscana de espíritu bonaventuriano»... «La doctrina de San Buenaventura marca, pues, a nuestros ojos, el pun to culminante de la mística especulativa, y constituye la más completa síntesis que ésta haya nunca realizado. Comprenderáse, por tanto, que nunca sea rigurosamente comparable en ninguno de sus puntos con la doctrina de Santo Tomás de Aquino»... «La filosofía de Santo Tomás y la de San Buenaventura complétanse como las dos interpretaciones más universales del cristianismo, y porque se completan precisamente no pueden ni excluirse ni coincidir»2.

La oposición de tipo exclusivo entre filosofía sensu stricto y mística, que es la que se esgrime en definitiva cuando se opone Santo Tomás a San Buenaventura, no tiene, en efecto, aplicación a la filosofía medieval, y en ello cada vez son más coincidentes las opiniones de los historiadores especializados. La investigación histórica - dice Grabman a este respecto - ha probado que en esta concepción, hay mucho de artificio y ha

mostrado que la Escolástica y la Mística no son cosas opuestas, sino correlativas»... «La Escolástica, es materia de estudio y de enseñanza, su lugar es la cátedra, su forma es mas racional e impersonal, sus elementos son ante todo la Lógica y la Metafísica. La Mística es coloquio del alma con Dios, su lugar está en la silenciosa celda de un claustro, su forma tiene el atractivo de lo original y lo personal, su elemento es el camino del alma a Dios, el Itinerarium mentis in Deum,... «La conexión entre la Escolástica y la Mística se revela en el hecho de que ambas direcciones convergen con frecuencia en una misma persona sin turbar la unidad de su vida espiritual. San Anselmo de Cantorbery, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, reunen en sí la genial especulación y la interioridad mística»... «Mística y Escolástica se han influido recíprocamente y se encuentran en situación de cambio frecuente de dones y servicios. La Mística es deudora a la Escolástica de temas fundamentales»... «Por su parte, también la Mística ha ejercido eficaz y favorable influjo en el desenvolvimiento de la Escolástica. Ella ha contrarrestado el exceso de dialéctica, ha acentuado los puntos de vista reales y de contenido, ha contribuido a la trabazón orgánica de los conocimientos, ha penetrado en las ideas y en los amplios horizontes de San Agustín. En el as pecto formal ha abierto la entrada a la fantasía y al corazón en el método de trabajo escolástico, animando la figura dialéctico-metafísica de la Escolástica con rasgos personales y psicológicos. No se puede comprender completamente la Filosofía y la Teología de la Edad Media si se prescinde de su conexión con la Mística» 3.

Y Wulf escribe, refiriéndose ya concretamente a San Buenaventura: «Además de teología especulativa hay en Buenaventura una mística muy desarrollada que no ahoga su filosofía, como se ha repetido, sino que la domina».... «Para convencerse de ello basta seguir las etapas de la marcha ascendente hacia Dios, tal como las describe, siguiendo a los victorinos, el Itinerarium mentis»4. Etc.

Se podrían alinear otros muchos testimonios del mismo tenor, sacados de los mejores conocedores actuales del pensamiento medieval. Pero no es necesario insistir más sobre este punto. En la exposición que más adelante se hace de los opúsculos que integran este volumen se verá confirmada «sobre el terreno» la conclusión común postulada en estas opiniones.

Veamos antes, aunque sólo sea en forma sumarísima o meramente indicativa, las doctrinas más características del Doctor Seraphicus.

San Buenaventura no ha tratado en la forma técnica habitual casi ninguno de los problemas que se pudieran llamar «canónicos» de la Escolástica - las relaciones entre filosofía y teología, las pruebas de, la existencia de Dios, los universales, etc.-, pues, aunque entre sus escritos se encuentran algunos de los géneros literarios comunes a la enseñanza de las escuelas (por ejemplo, los Comentarios a las Sentencias y varias Quaestiones disputatae), el contenido de los mismos no suele recaer en forma temática y

expresa sobre tales problemas (a excepción, quizá de en los Comentarii), o, si recae, el giro peculiar de su pensamiento le mueve a apartarse de las fórmulas rígidas de la exposición escolástica - sobre todo, tal y como aparecen ya en su propio siglo - y a usar de la libertad de estilo que le es personal y cuya última razón hay que buscar en la inspiración a la vez agustiniana y franciscana de su especulación, es decir, en su ante posición del sentimiento y del «corazón» - metódicamente: del amor - a la razón pura. No obstante, aunque sometidos a otro tratamiento, los problemas están allí, vigentes, y a lo largo de unas cuantas obras suyas, las que más interesan a la filosofía, se pueden espumar soluciones perfectamente coherentes y precisas a casi todos ellos. Estas obras son, ante todo, además de las acabadas de citar, el Breviloquium, el Itinerarium mentís in Deum, el De reductione artium ad Theologiam y el Hexaémeron (Collationes in Hexaémeron sive illuminationes Ecclesiae).

Comencemos por el problema de las relaciones entre razón y fe, o entre filosofía y teología. Se ha dicho que San Buenaventura confundía los dominios de una y otra. Sin embargo, son varios los textos suyos en que aparece expresada de modo taxativo y formal su distinción. Así, en el § 3, 2, del «Prólogo» al Breviloquium, o en el capítulo 1.0 de la primera parte de la misma obra, en el De reductione - 4 y sigs. - (contra la pretensión de ver en este escrito precisamente una de las muestras de aquella confusión). Estos textos - que no reproduzco aquí para no alargar más estas notas - serían por sí solos suficientemente explícitos y terminantes para zanjar la cuestión, si no lo fuese ya, en medida más radical, la significación entera de la obra benaventuriana. Lo que ocurre es que San Buenaventura antepone la luz sobrenatural de la fe - que es la que opera directamente en el saber teológico - al poder natural, siempre limitado y sujeto a error cuando pretende obrar autónomamente, de la razón - que está a la base del saber filosófico-. La filosofía se subordina, pues, absolutamente a la teología, pero no porque ambas se opongan, ni menos se confundan, sino porque, en realidad, se integran y articulan -lo cual no es lo mismo, sino casi lo contrario, que confundirse - en el organismo unitario de la vida del hombre que alienta en la verdad, que es el creyente. Se trata, pues, del fi des quaerens intellectum de San Anselmo, modificado en forma original por San Buenaventura, y yo diría que profundizado y radicalizado (vuelvo sobre este punto capital con más extensión en el comentario al «Prólogo» del Itinerarium). Esta pri macía absoluta de la fe, edificada en el amor -y entendida en este sentido orgánico - que no excluye el empleo de la razón, sino que, al revés, lo origina por íntima exigencia vital, y lo encauza mediante la primaria «lógica del corazón»5, hay que tenerla siempre a la vista para entender la actitud de San Buenaventura frente a cualquier problema, pues ella le conduce a un tipo de planteamiento que le es propio y que ilegitima a priori todo intento de abordar sus doctrinas desde otros supuestos. Así, esta misma actitud condiciona su manera de enfrentarse con la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. San Buenaventura recurre a varias de ellas en sus escritos y, sobre todo, hace suya la ontológica de San Anselmo, pero no encontraremos en él, al exponerlas, argumentaciones de tipo cerrado - el carácter cerrado de su especulación afecta siempre a

la totalidad de ésta, nunca a sus partes-, y menos que ninguna las silogísticas de ascendencia aristotélica; no las cree necesarias, porque para él la existencia de Dios constituye una evidencia primaria, innata e intuitiva, y superior a la que pueda reportar cualquier prueba concreta. En rigor, toda su obra tiene el carácter de una ingente prueba, si así quiere llamarse, como advertirá inmediatamente el lector menos avisado de cualquiera de sus escritos -y precisamente el Itinerarium ofrece, a este respecto, una ejemplar verificación de mis palabras.

Las tesis que generalmente se citan en los manuales como más características de San Buenaventura son las del «hylemorfismo universal» o, como también se dice, de la «universalidad de la materia», y la de la «pluralidad de las formas sustanciales». La primera procede del filósofo judío español del siglo xi, Salomón lbn Gabirol (Avicebrón) - aunque los escolásticos cristianos no conocen de modo muy preciso la verdadera personalidad de su autor-, y consiste en afirmar que todo ser, a excepción de Dios, está compuesto de materia y forma, incluso los entes espirituales, como el alma o el ángel. Claro está que materia no significa aquí necesariamente corporeidad, sino más bien potencia o posibilidad. Se admite, por tanto, una «materia» espiritual. Esta doctrina repercute en la solución de otros problemas conexos con ella, por ejemplo, el de la individuación. Lo que constituye a un individuo como tal principium individuationis - no podrá ser sólo la materia, como en Santo Tomás, ni sólo la forma, como después sostendrá Duns Escoto, sino la unión de ambas (solución que permite a San Buenaventura salvar la individualidad de los ángeles, hecha imposible en la tesis tomista).

La pluralidad de las formas sustanciales asigna a cada cosa una forma distinta para cada una de sus propiedades, en contraposición con la doctrina aristotélico-tomista de la forma única. En relación con la pluralidad de formas - idea que se proyecta asimismo fecundamente sobre la concepción de la individualidad - está la llamada «metafísica de la luz» de San Buenaventura. Hay una forma que tiene preeminencia sobre las demás, por ser aquélla en que todo ser, incluso los cuerpos, participa: la forma de la luz. Esta forma común, última raíz ontológica de todas las cosas, se combina luego con las particulares de cada una de ellas para constituir el individuo.

San Buenaventura no pretende, al adoptar estas doctrinas, introducir novedad alguna en el campo de la filosofía ni en el de la teología. Por el contrario, su tradicionalismo de principio le coloca en pugna con los «innovadores», y, así, declara expresamente su propósito de no esgrimir nuevas ideas, sino de «reelaborar las comunes y aprobadas» - non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere (cit. por Gilson en La Philosophie au Moyen Age, pág. 143)-. En el caso concreto de las dos tesis apuntadas, las recibe de su maestro Alejandro de Hales, primer representante de los Frailes Menores en la Universidad de París, y pasan a ser, por obra, sobre todo, de San Buenaventura, patrimonio común del franciscanismo escolástico, en controversia casi siempre con la escuela dominicana.

Agreguemos la teoría de las razones seminales, de origen estoico - aludida en el De Reductione-, el ejemplarismo, la concepción del conocimiento como iluminación (con su secuela de las razones eternas) - todas ellas bebidas en San Agustín - y la demostrabilidad del dogma de la Creación en el tiempo (frente a Santo Tomás, que lo considera indemostrable), y tendremos un programa bastante completo de lo que podríamos llamar «exposicion tópica» del pensamiento de San Buenaventura. Esta calificación de «tópica» no implica aquí matiz alguno peyorativo; antes bien, este género de exposición sería imprescindible si quisiésemos dar una visión de conjunto de la filosofía del Doctor franciscano. Pero la intención de estas anotaciones no se dirige tanto a proporcionar esta visión - siempre inevitablemente superficial - cuanto a hacer perceptible el hondo acento de su mensaje. Y ese acento no se encontrará en ninguna de las tesis parciales de San Buenaventura, sino en el sentido total de su especulación, que las unifica, y del que brotan como naturales y espontáneos frutos. Ahora bien, «la doctrina de San Buenaventura se da expresamente, y ante todo, como un itinerario del alma a Dios»6. Ahí está lo más personal y fecundo de su genio, y por ello me dispenso de completar esa exposición que he llamado «tópica», para dedicar un espacio mayor a la del Itinerarium.

EL «ITINERARIUM MENTIS IN DEUM»

El problema verdaderamente medular del hombre cristiano, aquel que condiciona de raíz la múltiple expansión de su pensamiento, cuando se siente vocado a la vida intelectual, es el de las relaciones entre el mundo y Dios, y dentro del mundo, en primer término, el del hombre mismo, como su pieza esencial o clave. El mundo no es para él algo independiente - ninguna realidad lo es, salvo la de Dios - y que se pueda entender en sí mismo, sino que aparece situado, y en él su propia vida terrena, en la perspectiva de lo divino, y sólo en ella cobra sentido. La esencial estructura religiosa de su existencia no es en él solamente un hecho o carácter ontológico radical - el factum radical de la religación, que, según Zubiri, sería constitutivo de toda vida humana y «supuesto ontológico de toda revelación»'-, sino, además, eso: una perspectiva. Organizar en conceptos esa perspectiva ha sido siempre la tarea genérica de todo pensador cristiano, y en la manera de llevar a cabo tal planificación estriba su mayor o menor originalidad. Pues bien, pocas obras encontraremos en la frondosa bibliografía que integra el legado filosófico de la Edad Media cristiana que res pondan a esta exigencia fundamental de manera tan directa, inmediata y completa, y en forma tan personal, como este minúsculo libro que se llama Itinerario del alma hacia Dios. En rigor es eso, formalmente: un plano-guía para ese viajero o peregrino hacia Dios - viator - que es el hombre a su paso por el mundo. San Buenaventura traza en él, con cabal precisión, las necesarias y escalonadas etapas del viaje, la adecuada preparación del viajero para recorrerlas y la peculiar topografía de las regiones a atravesar, que por ser todas dominios y obras divinos, traducen en sus caracteres, bajo distintos signos, el mismo ser de su dueño, señor y arquitecto - léase creador-. Esto quiere decir que San Buenaventura ha organizado esta

perspectiva de lo divino que es el universo de manera que se haga visible la presencia de Dios en todos sus planos, sin que por ello deje de cumplirse la condición esencial a toda perspectiva, esto es, la existencia de términos próximos, intermedios y remotos. Resulta de ello una complicada trayectoria, a veces un tanto laberíntica, para cuyo recorrido no podremos hacer nada mejor que seguir paso a paso los del mismo guía. Entremos, pues, con el propio San Buenaventura en la estructura de su Itinerarium, en ese camino hacia lo alto que constituye la vía iluminativa.

En el prólogo comienza por fijar San Buenaventura, invocando el espíritu del Santo de Asís, cuál es la finalidad de este itinerario, a saber: hallar la paz del alma, la pax extática. No se podrá entender adecuadamente ni un solo punto del pensamiento bonaventuriano si se pierde de vista esta suprema finalidad hacia la cual se ordena todo él. Ahora bien, la búsqueda de esta paz exige como raíz y punto de partida un determinado temple o disposición de ánimo, que no es otro que el anhelo, amor o deseo. Tal disposición se logra por dos medios: «por el clamor de la oración» (per clamorem orationis) y «por el fulgor de la especulación» (per f ulgorem speculationis). El segundo sin el primero es insuficiente; no basta la «lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración..., la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad»..., etc. Y la puerta, la única puerta, para entrar rectamente en esta vía es Cristo crucificado. (Todo esto, como se ve, equivale a una invocación de la sentencia agustiniana: non in tratur in veritatem nisi per caritatem.) Por eso, ofrece sus «especulaciones a los prevenidos de la gracia divina, a los humildes y píos, a los compungidos y devotos, a los ungidos con el óleo de la alegría y a los amadores de la divina sapiencia e inflamados en su deseo». Podría decirse, por consiguiente, que la búsqueda de Dios implica ya su posesión. Dios está en el principio y en el término de ese camino que el alma debe recorrer. Pero en modo distinto, como «alfa y omega» 8. En el principio, por cuanto la búsqueda misma presupone la fe; en el término, por cuanto a él se dirige la especulación toda del Itinerarium - trasunto de la vida misma del hombre cristiano-, que culmina en el apex mentis, en el exceso o visión extática, punto en que el alma sale de sí misma para sumirse en la contemplación directa de la luz divina y descansar en ella.

Las etapas que hay que recorrer para alcanzar esa última meta tienen el carácter de otras tantas elevaciones, iluminaciones o grados, según la estructura genérica de todo ascenso místico. Pero se trata aquí, no hay que olvidarlo, de una mística especulativa, de una «especulación de Dios», lo que confiere al opúsculo de San Buenaventura su interés filosófico. El subsuelo de la operación intelectual, del esfuerzo especulativo, repitámoslo una vez más, lo constituye la fe, o, más precisamente aún (puesto que no se trata de una fe cualquiera, sino particularmente cualificada - San Anselmo diría «viva» u operosa-), el estado de gracia del alma, conseguido mediante la «ferviente oración». Supuesta la fe, se necesita, en efecto, todavía de la gracia, es decir, de un especial «auxilio divino»,

porque «no podemos levantarnos sobre nosotros mismos, sino mediante un poder (virtus) superior que nos eleve». De ahí que la oración aparezca como «madre y origen del acto de elevación» (mater et origo sursumactionis). Las potencias naturales del hombre, abandonadas a sí mismas, son incapaces de levantarle a la contemplación de la verdad -es decir, de Dios-, porque están «deformadas» por el pecado y yacen en tinieblas. Lo primero que es menester, por tanto, para la acción elevadora e iluminadora es que sean «reformadas» por la gracia. Esta es la condición fundamental, y en ella se fundamentan los de más requisitos, igualmente indispensables, a saber: «la justicia que purifica», «la ciencia que ilumina» y «la sabiduría que perfecciona». Y así como la gracia se obtiene por la oración, la justicia se logra por la vida santa, la ciencia por la meditación y la sabiduría por la contemplación. Lo que San Buenaventura llama ciencia es lo que entendemos usualmente por razón (conocimiento racional). En cuanto a la contemplación, hay que advertir que esta palabra tiene dos acepciones en San Buenaventura: una, la más propia, corresponde a la visión extática o experiencia mística -y es la que aquí tiene-, y otra, inferior, que se refiere al conocimiento intelectual y permanece, por tanto, dentro del dominio de lo que genéricamente entendemos por razón. Mientras no se haga advertencia en contra, la emplearemos en el primer sentido. Queda claro con ello, al mismo tiempo, que la expresión «sabiduría» (sapientia) significa aquí también el modo supremo de saber de que el alma humana es capaz, un saber que trasciende ya de toda actitud meramente racional, y que es, al mismo tiempo, un sentir y un vivir integralmente la divinidad; se trata, en una palabra, de la unión mística misma.

La razón queda, así, en San Buenaventura, articulada dentro de una compleja estructura personal - la del hombre edificado en la fe - en la que en modo alguno goza de autonomía. Ni siquiera se limita ya su función a una mera ilustración de la fe, en la forma de Pides quaerens intellectum de San Anselmo. No es sólo que la fe «busque la intelección», sino que, además, ésta constituye intrínsecamente a aquélla. Uno de los momentos de la fe plenaria es precisamente la razón. Caben formas de fe sin razón, pero serán modos deficientes. No quiere esto decir, por supuesto, que San Buenaventura lleve a cabo una especie de racionalización de la fe; lo que ocurre es más bien lo contrario: lo que se opera aquí es una especie de fidelización de la razón. No es, en efecto, que la razón transfiera o irradie a la fe el sentido de sus leyes y exigencias internas; antes bien, son estas leyes las que, abstraídas de la dinámica estructura funcional de la persona creyente, reducidas a su virtualidad estrictamente natural, son perfectamente ineficaces, inoperantes. Así como San Anselmo podía hablar de una operosa des -a saber: cuando se halla vivificada por el amor o dilectio-, San Buenaventura podría hablar también de una operosa ratio, cuando ésta queda articulada dinámicamente en el organismo total de la fe. Y ese espiritual organismo comprende en su compleja «fisiología», además del aparato intelectual iluminador, los de la gracia reformadora, la recta voluntad justiciapurificadora y la sabiduría - contemplación - perfeccionadora. Todas estas funciones son necesarias para la progresión y éxito del perfecto acto de fe - progresión y éxito, es decir, proceso y exceso de la mente para la perfecta unión del alma con Dios-, pero no todas son de igual

rango e importancia. La primera y fundamental es, como queda dicho, la gracia-«la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la clarividente ilustración de la razón» (gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis pespicuae rationis)-; sin ella, por consiguiente y sin la voluntad recta o pureza moral, la razón queda anulada, puesto que queda incapacitada para alcanzar sus fines esenciales; y, cuando los alcanza, tampoco termina en sí misma ni descansa en ellos, puesto que tales fines no son en realidad sino medios para elevarse a la contemplación y a la sabiduría -unión mística-. Lejos, pues, de implicar una racionalización de la fe, la concepción de San Buenaventura realiza una absorción de la razón en la acción viviente y completa de aquélla, de la cual viene a ser un ingrediente, o, mejor, un órgano.

Pero tampoco se trata de minimizar el papel del intelecto dentro del conjunto de la vida espiritual, hasta dejarlo reducido a un mero instrumento de condición servil. Menos que nunca tiene sentido en San Buenaventura plantear en estos términos el problema de las relaciones entre fe y razón. No se trata de servidumbre o sometimiento, sino de integración y plenificación. Y precisamente por ésta su función integradora y plenificadora de la fe, cobra la razón en San Buenaventura todo su valor y dignidad, quedando investida de la condicion augusta que le confiere su participación activa, e indispensable, en la consecución de los más altos fines del hombre. La razón misma queda implicada en la acción carismática de la gracia, que impregna el alma entera y por eso su naturaleza se hace iluminadora, quedando conectada, en cuanto vehículo de la luz divina, con los fines y valores superiores de la sobrenaturaleza y prestigiada por ellos.

El Itinerarium es el ejemplo vivo, aunque reducido a su mínima y condensada expresión, de cómo puede efectuar la razón esa su misión plenificadora de la fe. Tiene este breve escri to, en efecto, un carácter de apretadísima síntesis, en la que el meditador del Alvernia ha comprimido al máximo su concepción del mando, del hombre, de Dios, y de sus mutuas y necesarias relaciones. En él se encuentran, fundidos en indisoluble unidad, entrelazados en férrea organización conceptual y, al mismo tiempo, orientados en todo instante por esa profunda «lógica del corazón» que ha inducido a Gilson a asimilar al de Pascal el método de San Buenaventura, los precisos y minuciosos lineamientos de su filosofía, de su teología y de su mística. Ni un solo párrafo, casi ni una sola frase, del opúsculo deja de poseer una significación esencial, por lo que resulta extremadamente difícil ofrecer un resumen de lo que ya es en sí cifra esquemática, extracto y quintaesencia. Más que difícil es ello imposible. No sinopsis, sino, por el contrario, largas explanaciones pide el escrito de San Buenaventura, ya sinóptico en sí. Mas no siendo hacedero intentar aquí ese género de comentario amplificatorio, sino al revés, forzando a concisión la índole de estas notas, hay que arriesgarse a prescindir y a seleccionar. Así, pues, en la abreviatura que doy a continuación de la rica síntesis del Doctor franciscano, destacaré solamente su línea de interés filosófico más general.

Hechas estas advertencias, necesarias para el recto entendimiento de lo que sigue, veamos cuáles son las etapas y grados de la subida a Dios, cuya ordenación jerárquica

constituye el plan completo de la obra.

Tres son las etapas y seis los grados, dos para cada etapa. Las tres etapas corresponden a los tres aspectos principales del alma, según ésta se vuelva hacia las cosas exteriores - sensualidad-, o bien hacia dentro de sí misma - espíritu-, o, finalmente, hacia lo que está por encima de ella - mente-. A estos tres aspectos subjetivos corresponden, a su vez, en las cosas otros objetivos: para la percepción sensible, las cosas corporales aparecen como «vestigios» (vestigia) de la divinidad; para la mirada espiritual, el alma se muestra a sí misma como «imagen» (imago) de Dios; para la mirada mental, lo que está sobre nosotros, es decir, Dios mismo, se ofrece como primer principio y como «luz» (lumen) de la Verdad. Ahora bien, cada uno de estos modos se gemina o escinde en dos, «según se conside re a Dios como alfa y omega, o «como por espejo y como en espejo» (ut per speculum et ut in speculu). El por y el en expresan dos maneras distintas de hallar a Dios. La primera consiste en lo que podríamos llamar función alusiva de las cosas con respecto a la realidad divina. Dios se nos muestra, en este modo transeúnte, a través de las cosas que lo señalan o significan; las cosas nos transfieren a Dios; hacemos pie en ellas para elevarnos a Dios. El segundo modo ya no es transeúnte, sino manente; nos encontramos con Dios en las cosas mismas. En este segundo modo, que es superior al primero, no vemos las cosas, y, a su través, a Dios, sino que vemos a Dios en ellas; la función de las cosas no es ya meramente alusiva, sino ostensiva.

Resaltan así seis grados, elevaciones o iluminaciones, según se especule a Dios por los vestigios o en los vestigios, por la imagen o en la imagen, por la luz o en la luz, en correspondencia con las seis potencias igualmente graduales del alma, a saber: sentidos (sensus), imaginación (imaginatio), razón (ratio), entendimiento (intellectum), inteligencia (intelligentia) y «ápice de la mente o chispa de la sindéresis» (apex mentis seu synderesis scintilla)9.

A cada uno de ellos dedica San Buenaventura un capítulo de su obra, y esta división senaria le da ocasión para multiplicar los paralelismos, simetrías y correspondencias simbólicas, de los que toda su obra está cuajada. Comienza ya por establecerlos a propósito de los mencionados seis grados, equiparándolos a los seis escalones del trono de Salomón y a las seis alas del serafín que se apareció a San Francisco en su visión del monte Alvernia - que es el mismo lugar de la meditación de San Buenaventura-, e insistiendo especialmente en su asimilación a los seis días de la Creación. Y así como el Creador descansó en el día séptimo, así también el alma descansa en la paz extática al final de su itinerario. El capítulo séptimo y último recoge este momento terminal y culminante de todo el proceso.

Consideremos ahora por separado cada uno de los grados:

Primer grado: Especulación de Dios por sus vestigios - En este primer grado la noticia sensible de las cosas creadas revela al entendimiento o «sentido interior», la suma potencia, sabiduría y bondad del Creador, que en aquéllas reluce. Opérase este conocimiento en tres formas, según las tres funciones que el entendimiento puede realizar, y que son: a) la contemplación o intelección natural de las propiedades de las cosas (entendimiento, contemplante) - el término «contemplación» está usado aquí en su sentido limitado o inferior-, b) la intelección de lo que la fe nos comunica acerca de ellas (entendimiento, creyente); c) el raciocinio o inferencia (entendimiento que investiga racionalmente). Por la primera forma, el entendimiento que contempla descubre en las cosas el peso, el número y la medida, el modo, la especie y orden, y, finalmente, la sustancia, la potencia y la operación. Todas estas propiedades son vestigios, desde los cuales el entendimiento «puede alzarse a entender la potencia, sabiduría y bondad inmensa del Creador». Por la segunda forma, el entendimiento que cree considera el origen, transcurso y término del mundo, es decir: la creación - que manifiesta la potencia de Dios-, la ordenada sucesión de los tiempos, según las tres leyes «de la naturaleza, de la Escritura y de la gracia» - que muestra su providenciay el juicio final - que declara su justicia-. Por la tercera forma, el entendimiento raciocinante, considerando que hay en las cosas una jerarquía ontológica, en virtud de la cual unas solamente existen, otras existen y viven, y otras, en fin, existen, viven y disciernen; por otra parte, advirtiendo que unas cosas son sólo corporales y otras en parte corporales y en parte espirituales, infiere de todo ello que tiene que haber otras cosas solamente espirituales, y que éstas serán mejores y más dignas que las corpóreas y mixtas; finalmente, viendo que hay cosas mudables y corruptibles como las terrestres, y otras también mudables, pero incorruptibles, como las celestes, deduce de aquí la existencia de otras superiores que sean inmutables e in corruptibles. Por donde nuevamente se eleva el alma a la potencia, sabiduría y bondad de Dios, considerándolo «como existente, viviente e inteligente», y al mismo tiempo como «puramente espiritual, incorruptible e inmutable». (En esta «jerarquía ontológica» se dibuja claramente el esquema de la cosmología aristotélica.)

Agrega San Buenaventura otras siete consideraciones que atestiguan los mismos atributos divinos - potencia, sabiduría y bondad-, a saber: el origen, grandeza, multitud, belleza, plenitud, operación y orden de todas las cosas.

Segundo grado: Especulación de Dios en sus vestigios.-En todas las cosas corporales que forman el «macrocosmos», y que entran en nuestra alma o «microcosmos» por las puertas de los cinco sentidos corporales, contemplamos a Dios.

San Buenaventura esboza aquí su doctrina de la sensación, construida con materiales aristotélicos, como se ve en su división de las cualidades sensibles en sensibles propios y sensibles comunes, y en su explicación del acto sensorial por la «especie» o semejanza de la cosa, que se forma en el medio, de éste se transmite al órgano y, por último, se imprime en el alma.

La misma filiación se advierte en su aplicación de las nociones de potencia y acto, al de la sensación. Con razón se ha dicho que «el maestro franciscano es partidario de la ideología peripatética en todo lo que atañe a la génesis y naturaleza de la sensación y del conocimiento abstracto del mundo corporal (ratio inferior)»... «pero cuando se trata del alma y de Dios - conocimiento que corresponde a la ratio superior - la intervención de los sentidos y de las especies abstractas de los datos sensibles es impotente». (Wulf, ob. cit., pág. 105). Entonces - agregamos nosotros - es la vía de la interioridad y del espíritu la que se impone, y su gran maestro es San Agustín (lo cual no impide que en algunos aspectos de la misma teoría de la percepción esté presente también, como veremos, la influencia agustiniana).

La percepción sensible ofrece tres aspectos: la aprehensión, la delectación y el juicio. La aprehensión es la sensación o percepción propiamente dicha - San Buenaventura, siguiendo a Aristóteles, no distingue entre sensación y percepción-, y por ella llegan al alma las propiedades de las cosas en cuanto corpóreas. Pero la sensación va acompañada de goce estético, el cual varía de calidad con el sentido; ésta es la delectación que se origina siempre en virtud de una cierta «proporción», y que puede revestir tres modos, según se considere en razón de la especie o forma de la cosa - proporción o armonía de sus partes visibles-, en razón de la virtud o potencia - proporción o medida en lo que podríamos llamar con lenguaje actual la «intensidad» de la sensación (que se manifiesta principalmente, para estos efectos de la delectación, en el oído y en el olfato)-, o, en fin, en razón de la eficacia u operación - proporcionalidad o adecuación entre la necesidad vital del sujeto y el efecto causado en él por la impresión sensible, que se observa con especial claridad en el gusto y el tacto. El primer modo se llama belleza (speciositas, pulchritudo), el segundo, suavidad o moderación (suavitas), el tercero, salubridad (salubritas). (En esta doctrina estética se sobreponen ya a las aristotélicas las huellas agustinianas.)

Finalmente, el juicio nos dice por qué algo es deleitoso, encontrando la razón de ello en una «proporción de igualdad» que, en si misma es ajena a la grandeza o pequeñez de las cosas, así como a sus cambios y mutaciones. Las razones que el juicio conoce «abstraen de lugar, tiempo y movimiento»; o, lo que es lo mismo: el juicio «depura y abstrae la especie sensible», haciéndola «entrar en la potencia intelectiva».

En la generación de la especie o semejanza, desde su principio, que es la cosa misma, y «en el medio», vemos o especulamos a Dios como generador o principio, originario y eterno, de su Imagen, que es el Verbo o el Hijo.

En la belleza, suavidad y salubridad, dadas en la delectación, especulamos a Dios como belleza, suavidad y salubridad primeras y supremas, y como fuente verdadera de todo deleite.

En las razones abstractas, es decir, independientes de lugar, tiempo y mudanza,

suministradas por el juicio, especulamos a Dios como verdad eterna - «razón de todas las cosas, regla infalible y luz de la verdad».

La consideración de la «proporción», causa de toda belleza y deleite, y reducible a relaciones numéricas, da pie a San Buenaventura para ampliar esta especulación mediante la doctrina agustiniana de las siete clases de números que yacen bajo todas las cosas, y que son otros tantos grados del ascenso a Dios. Aparece, así, el número como «el ejemplar primordial en la mente del Creador, y, en las cosas, como el principal ves tigio que conduce a la Sabiduría». (Son conocidas las fuentes pitagóricas de esta especulación de los números, de donde transmigra a la dialéctica del Timeo platónico, para pasar de ella al neoplatonismo y, finalmente, a San Agustín.)

Todas las cosas del mundo, según se nos manifiestan en estos dos primeros grados, son, pues, «sombras, resonancias y pinturas, vestigios, simulacros y espectáculos propuestos a nosotros para cointuir a Dios». Las llama San Buenaventura «efigies o similitudes de la eterna sabiduría» y «signos» visibles que significan las perfecciones «invisibles de Dios». Quien no acierte a verlas en esta luz, que es «luz divina» (lumen Dei), es un ciego del alma; quien no oiga, este clamor de las criaturas, que grita a Dios, es sordo; quien no alabe a Dios por estos afectos, mudo; quien no lo advierta en tantos indicios, necio.

Tercer grado: Especulación de Dios por su imagen.-El tercero y cuarto grados («por la imagen» y «en la imagen») representan una apelación a la interioridad, a la entrada del alma en sí misma, de tan claro abolengo agustiniano. Si diáfana es la presencia de Dios en las cosas exteriores, con mucha mayor fuerza reluce en el alma, que ya no es simple vestigio, sino imagen suya. Con más propiedad aun que las demás criaturas, es el alma espejo de Dios.

En este tercer grado invita San Buenaventura al hombre a entrar en sí mismo: Intra igitur ad te... (resuena la encendida apelación agustiniana: Noli (oras ire, in te redí..., y la anselmiana: Intra in cubiculum mentis tuae), para descubrir que el alma tiene «tres potencias», que son la memoria, la inteligencia o entendimiento y la «potencia electiva» o voluntad (que incluye el amor y el deseo). También en la consideración psicológica de estas facultades sigue San Buenaventura las huellas de su gran mentor espiritual. Así, la extensión de la memoria abarca, como en San Agustín, no sólo el pasado, sino también el presente y el futuro: «Pues la memoria retiene las cosas pretéritas por recordación, las presentes por suscepción, las futuras por previsión»10. Le atribuye además otros dos modos de «retención»: la de los conceptos simples, «como el punto, el instante, la unidad», y la de los primeros principios y axiomas; es decir, traduciríamos un poco libremente, la presencia cons tante en la razón de sus propios contenidos elementales, y la de las formas y leyes que rigen su funcionamiento, y que expresan - modalidades eternas e inmutables de la verdad y nociones que superan toda circunstancia particular. Con ello, queda establecida la prioridad de las funciones mnemónicas sobre las

intelectuales propiamente dichas. Y, en efecto, San Buenaventura considera a la memoria como «origen» y madre del intelecto.

Todas estas operaciones de la memoria hacen de ella imagen y semejanza de la eternidad y de la presencia divinas.

Las funciones intelectuales - segunda facultad del almanos conducen al mismo punto. En efecto, el acto más simple de intelección, como es el mero entender el significado de un término, implica la definición de éste; pero la definición ha de hacerse por términos más generales, y éstos, a su vez, habrán de definirse por otros de mayor generalidad, y de esta manera se llegará, al fin, a las nociones más generales de todas, que son las del ser mismo y sus propiedades trascendentales: unidad, bondad y verdad. De esta suerte, cualquier acto del entendimiento, por elemental que sea, implica, como supuestos necesarios, las nociones supremas del ser. Por otra parte, el ser se nos presenta en dos modos: como ser en acto, simpliciter, total, permanente, per se, y como ser en potencia, secundum quid, parcial, mudable, per aliud; en suma: en modo perfecto, positivo, y en modos defectuosos y negativos. Ahora bien, no se puede conocer lo negativo y defectuoso sino por lo afirmativo y sin defecto. De donde resulta que todo conocimiento de lo limitado y parcial implica y conduce al del ser completísimo y absoluto, que es Dios. Además, la mente humana, que es mudable, no puede conocer por si verdades inmutables; pero, supuesto que las conoce, lo hará en virtud de otra luz o inteligencia que sea absolutamente inmutable. Por último, la necesidad propia de la ilación lógica, que se cumple con independencia de toda contingencia existencial, nos conduce igualmente al ser necesario y a la verdad eterna.

En cuanto a la virtud electiva o voluntad, el «consejo» (consilium) - hoy lo llamaríamos juicio de valor - que indisolublemente acompaña a su accion, puesto que versa sobre «lo que es mejor», nos transfiere a la noción de lo óptimo o del sumo bien. Pero el juicio mismo supone una «ley», que deberá estar por encima de él y de la mente que juzga, y en la cual se halla impresa. Ahora bien, «nada hay superior a la mente humana sino solamente aquel que la hizo». Por tanto, el «juicio», en el que el «consejo» se resuelve, nos conduce a la misma ley divina. Finalmente, el «deseo», que constituye la esencia misma del acto volitivo, es movido por su propio objeto, el cual tanto más mueve cuanto más se ama; pero se ama sumamente la felicidad, que sólo se alcanza por la posesión del sumo bien y último fin.

Así pues, «la memoria conduce a la eternidad, la inteligencia a la verdad y la facultad electiva a la suma bondad, según sus operaciones propias».

En fin, estas potencias, consideradas en cuanto «al orden, al origen, y al hábito», conducen al principio trinitario mismo, e igual término tiene la consideración de la división de las ciencias. (Da aquí San Buenaventura una breve anticipación de la división de las ciencias «filosóficas» - filosofía racional, natural y moral-, que aparece después en

el De reductione.)

Cuarto grado: Especulación de Dios en su imagen.-En este cuarto grado, como especialmente determinado por la acción de los «dones gratuitos» y por la fe, la especulación de San Buenaventura es puramente teológica. Se funda por tanto casi exclusivamente, en el contenido de la Escritura, de la que aporta abundantes citas (toda su obra está, por lo demás, salpicada de ellas).

El alma, al entrar en sí misma e intuírse, cointuye en si misma la eterna Verdad. Pero para esa entrada en sí no bastan «la luz natural y la ciencia adquirida»; se necesita de Cristo, es decir, de las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad, que «purifican, iluminan y perfeccionan al alma». Así, «por la devoción, admiración y exultación, queda el alma dispuesta para los excesos mentales». El alma, por el efecto reformador de estas tres virtudes, queda «jerarquizada», y los grados de esta jerarquización. interior se corresponden con los órdenes de la jerarquía celeste o angélica, en todos los cuales se ve a Dios.

Es de notar, como rasgo típicamente agustiniano, que San Buenaventura concede a la caritas o dilectio, es decir, al amor, un valor especial, una verdadera primacía sobre las otras virtudes, en cuanto a su acción reformadora. Este rasgo adquiere en San Buenaventura, además, un matiz franciscano por su versión hacia las cosas.

Quinto grado: Especulación de Dios por la luz («por su nombre primario, que es el Ser»).-Llegamos a la tercera etapa - grados quinto y sexto - de la progresión elevadora e iluminadora. En ella se trata de ver a Dios, no fuera ni dentro de nosotros, como en las primera y segunda, sino sobre nosotros, «por la luz y en la luz de la Verdad eterna». A los dos grados que comprende corresponden, respectivamente, la visión de las propiedades «esenciales» y la de las «personales» de la divinidad, o, dicho de otra manera, de Dios como ser absoluto y como bien supremo.

En el quinto grado, el alma se enfrenta, pues, con el ser, encontrando que es tan cierto, que no puede ni pensarse que no exista - expresión condensada de la prueba ontológica-, puesto que el ser en toda su pureza (esse purissimum) excluye plenamente el no ser (non-esse) (exclusión que hay que entender tanto en acto como en potencia, y tanto objetivamente como en nuestro pensamiento), así como la nada, a la inversa, excluye plenamente el sea: Pero mientras el no-ser sólo puede entenderse por el ser, el ser mismo no se entiende por otro ser, puesto que todo lo que se entiende, o se entiende como no-ser, o como ser, y en este último caso, o como ser en potencia o como ser en acto. Pero el ser en potencia, a su vez, sólo se entiende por el ser en acto. Por consiguiente todo, en definitiva, se entiende por el ser en acto, es decir, por el ser como acto puro, que es lo que significa la expresión el ser cuando no se le agrega ninguna modificación restrictiva o flexiva. Todo se entiende, pues, por el ser; «por consiguiente, el ser es lo primero que se entiende» (esse igitur est quod primo cadit in intellectu). Pero

ese ser, que es acto puro, no puede ser sino el divino. (San Buenaventura utiliza aquí los mismos conceptos de la ontología aristotélica que llevaran a decir a Santo Tomás: Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.-Summa Theologiae, II, 1, quaest. 94, art. 2.-«Pues lo primero que cae bajo nuestra comprension es el ente, cuyo entendimiento está incluido en todo lo que comprendemos, sea lo que fuere».)

Si el ser es, así, lo primero que el entendimiento aprehende, y el supuesto y condición universal de cualquier otro acto de intelección, ¿cómo puede cegarse el entendimiento para su visión? San Buenaventura responde equiparando la función del ser en la visión mental a la de la luz en la visión física. Así como el ojo no ve la luz, porque sólo atiende a las cosas que ella hace visibles, así el entendimiento «atento a los seres, particulares o universales, no ve, sin embargo, el ser mismo, que está más allá de todo género, aunque es lo primero que la mente encuentra, y a través de él todo lo demás». Pero si volvemos la atenta mirada mental al puro ser, al ser simpliciter o absoluto, se nos harán patentes sus atributos esenciales - el no poder ser pensado como derivado o «recibido» (acceptum), sino como «omnímodamente primero»; el ser «de sí y por sí»; el excluir absolutamente el no ser, - el no tener principio ni fin o ser eterno; el ser «simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y unicísimo». Y veremos también que cada uno de estos atributos implican necesariamente los otros, y que los que parecen opuestos, como el ser a la vez «primero y último, eterno y presentísimo, simplicísimo y máximo, actualísimo e inmutabilísimo, perfectísimo e inmenso, supremamente uno y omnímodo», alcanzan en Dios una superior unificación, encontrando cada uno de ellos su razón de ser precisamente en su opuesto.

Por último, cada una de estas parejas de atributos del ser purisimo - ser simpliciter - que es Dios, determina un tipo de relación suya con las cosas: por ser primario y último, es origen y fin de todas ellas; por ser eterno y presentísimo, abraza y penetra todas las duraciones; por ser simplicísimo y máximo, está todo dentro y todo fuera de todas las cosas; por ser actualísimo e inmutabilísimo, «mueve todas las cosas, permaneciendo estable»; por ser perfectísimo e inmenso, está dentro de todas y no incluido, fuera de todas y no excluido, sobre todas y no alzado, bajo todas y no postrado; por ser supremamente uno y omnímodo, «está todo en todas las cosas», aunque todas sean muchas y él mismo uno solo. «Y esto porque, por su unidad simplicísima, su verdad serenísima y su bondad sincerísima, en él está toda virtuosidad, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad; por ello, todas las cosas son de él, por él y en é1.»

Sexto grado: Especulación de Dios en la luz («en su nombre, que es el Bien»).-En el sexto y último grado, la consideración de Dios como sumo bien conduce a su contemplación en el principio trinitario mismo, cuya necesidad se desprende de la difusibilidad que el bien posee de suyo (San Buenaventura recoge la vieja sentencia: «bonum, dicitur dif fusivum sui»). En cuanto a la realidad misma del bien sumo, San Buenaventura comienza por establecerla mediante otra aplicación del argumento

anselmiano. «Lo óptimo es, simpliciter, aquello mejor que lo cual nada puede pensarse; y esto es de tal manera, que no puede pensarse que no exista, puesto que es absolutamente mejor existir que no existir». Ahora bien, siendo el bien «difusivo de suyo», el sumo bien lo será sumamente, y esa difusibilidad suma es la que exige necesariamente la existencia de las tres personas divinas. En efecto, el sumo bien no podría comunicar a las criaturas - por razón de la limitación de éstas«toda su sustancia y naturaleza»; luego, si ha de ser sumamente difusivo (y si no lo fuese no sería el sumo bien), necesita, para comunicarse en toda su excelencia, producir, «por modo de generación y de inspiración», otras dos personas tan excelentes como él mismo - es decir, también sumamente comunicables, sumamente consustanciales, sumamente configurables, sumamente coiguales y sumamente coeternas con él mismo, y ello, como se ha dicho, por modo de generación (Hijo) y por modo de inspiración (Espíritu Santo). Luego, «es necesario que exista la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Pero esas tres personas se identifican sustancialmente, «por lo cual constituyen una unidad en esencia, forma, dignidad, eternidad, existencia e incircunscriptibilidad».

San Buenaventura utiliza, con su característico estilo sinóptico, los conceptos de la tradición teológica - patrística y escolástico-agustiniana-, no sin prevenir contra la ilusión de creer que mediante ellos se comprende lo que es incomprensible y misterioso en sí. Los contrastes a que se llega en la especulación trinitaria, sobre todo por el hecho de la naturaleza humana de Cristo, son máximos, y origen, por ello, de la máxima admiración y pasmo en el hombre que los contempla. Pero justamente en esta admiración se encuentra el más alto grado de iluminación del alma. «En esta consideración se halla la perfección de la iluminación mental, al ver, como en el sexto día, al hombre hecho a imagen de Dios». En Cristo, en efecto, ve el alma la humanidad «inefablemente exaltada y unida» a la divinidad; ve en unidad «al primero y al último, al supremo y al ínfimo, a la circunferencia y al centro, al alfa y al omega, a lo causado y a la causa, al Creador y a la criatura, al libro escrito por dentro y por fuera». Y de este modo, llegada ya a «la perfección de sus iluminaciones en el sexto grado, como en el sexto día, no le queda ya sino el día de descanso, en el cual, por el exceso de la mente, descanse la perspicacia de la mente humana de toda la obra que ha realizado».

El «apex mentis».-Hemos llegado al término del itinerario bonaventuriano, al momento en que el alma trasciende de sus operaciones intelectuales y se acendra en puro ápice afectivo para unirse a Dios, en acto fundente o confundente. Es el excessus mentalis, la salida del alma de sí misma en la visión extática o unión mística, justificación última de todo el proceso de las elevaciones y culminación del mismo. Alude San Buenaventura a este estado extático con las expresiones indirectas propias de toda mística, que en este punto terminal de la pura experiencia sobrenatural es por esencia inefable, irreductible a toda expresión lógica o verbal.

«Después que nuestra alma - dice - ha cointuido a Dios fuera de sí misma por los vestigios y en los vestigios, dentro de sí misma por la imagen y en la imagen, sobre sí

misma por la semejanza de la luz divina que sobre nosotros brilla, y en la misma luz, en cuanto lo hace posible el estado de la vía y el ejercicio de nuestra mente; habiendo llegado en el sexto grado a especular en Jesucristo, principio primero y supremo y mediador entre Dios y los hombres, aquellas cosas que en modo alguno tienen semejante en las criaturas y que exceden toda penetración del humano entendimiento, todavía le queda el trascender y traspasar no sólo este mundo sensible, sino también a sí misma, en cuyo tránsito Cristo es el camino y la puerta, la escala y el vehículo»... «Pero en este tránsito, si es perfecto, hay que dejar todas las operaciones intelectuales y que el ápice del afecto se transfiera y se transforme íntegramente en Dios. Esto es, empero, algo místico y secretísimo; algo que nadie conoce, sino quien lo recibe, ni lo recibe sino quien lo desea, ni lo desea sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo, que Jesucristo envió a la tierra, inflama hasta la médula»...

«Y así, puesto que la naturaleza no puede nada y poco la industria, poco ha de concederse a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y mucho a la interna alegría; poco a la palabra y escritura y todo al don divino, esto es, al Espíritu Santo; poco o nada a la criatura y todo a la esencia creadora, es decir, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»...

«Y si buscas cómo ocurran estas cosas, interroga a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al entendimiento; al gemido de la oración, no al estudio de la lección; al esposo, no al maes tro; a Dios, no al hombre; a la tiniebla, no a la claridad; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios por las unciones excesivas y los ardentísimos efectos. Fuego que ciertamente es Dios.»

Esta es la estructura del Itinerarium. Se inserta a continuación en este volumen otro conocido opúsculo de San Buenaventura, aún más breve que el anterior y que forma con él perfecta unidad: De reductione artium ad Theologiam. Veamos en rápida ojeada lo esencial de su contenido.

«DE REDUCTIONE ARTIUM AD THEOLOGIAM»

La Reducción de las ciencias a la Teología no es más que una aplicación del método del Itinerarium a las distintas formas y ramas del saber humano. Siguiendo la concepción agustiniana del conocimiento como una iluminación del alma por Dios, establece una división jerárquica de esas iluminaciones y trata de reducirlas todas ellas a la superior, que es la de la gracia y la Escritura. Cada una de esas iluminaciones se despliega en varias ramas o «ciencias» (artes). Resulta de ello una clasificación de las ciencias en la que se combinan parcialmente diversos modelos de la tradición filosófica.

San Buenaventura comienza por consignar cuatro modos de iluminación, que

comprenden todas las formas del conocimiento humano: «una luz exterior, que es la del arte mecánica; una luz inferior, que es la del conocimiento sensible; una luz interior, que es la del conocimiento filosófico; y una luz superior, que es la de la gracia y las Sagradas Escrituras». (Advierte previamente que toda iluminación cognoscitiva es, en realidad, interna, y que estas distinciones entre exterior e interior son de razón.) A la primera corresponden las siete artes mecánicas que ya estableció Hugo de San Víctor en su Didascalion (tejido, armería, agricultura, caza, navegación, medicina y teatro). A la segunda, la ramificación de los cinco sentidos corporales (cinco, «por ser cinco los cuerpos simples del mundo, a saber: los cuatro elementos y la quinta esencia»). La tercera se subdivide en tres: la luz «racional, natural y moral», de donde la división de las ciencias filosóficas. La filosofía racional o discursiva comprende la gramática, lógica y retórica (esta subdivisión sustituye, modificándola, a la de la ciencia lógica de la clasificación de Hugo de San Víctor, que se subdividía allí en gramática, retórica y dialéctica - las tres disciplinas del trivium-). La filosofía natural «se triplica en física propiamente dicha, matemática y metafísica» (aquí sigue San Buenaventura la división de la ciencia teórica de Aristóteles, adoptada también por Santo Tomás). La filosofía moral reproduce la ciencia práctica de Hugo de San Víctor, con su subdivisión en moral individual o monástica, doméstica o económica y política (igualmente de origen aristotélico y de adopción tomista). Por último, la cuarta luz, la de la Sagrada Escritura, se triplica también, según los tres sentidos que, además del literal, encierran los textos sagrados, a saber: el alegórico, el moral y el anagógico (San Buenaventura cita en este punto concretamente las «autoridades», entre los padres y doctores de la Iglesia, especialmente pertinentes a este triple objeto.).

Trazado de esta manera el cuadro completo del saber humano, emprende San Buenaventura la «reducción» de todo él, como a su fin y perfección últimos, al saber teológico. El método es, como se ha dicho, el mismo del Itinerarium, no sólo en cuanto a sus supuestos y sentido general, sino también, a veces, hasta en el detalle de sus módulos formales. Se opera con analogías, correspondencias y simbolizaciones, dirigidas a la obtención de una estructura cerrada o circula: La norma expositiva tiene también el mismo carácter sintético: se busca, y se alcanza, un grado de concisión casi sinóptico.

Las cuatro iluminaciones señaladas son, en realidad, seis, pues a cada una de las ramas del conocimiento filosófico - filosofía racional, natural y moral - le corresponde una peculiar. «Son, por tanto, seis las iluminaciones en esta vida, y todas tienen ocaso, porque toda ciencia se destruirá, y las sucederá el séptimo día de descanso, que no tiene ocaso, es decir, la iluminación de la gloria». Nuevamente encuentra San Buenaventura, mediante ésta división senaria, el camino de la asimilación a los seis días genesíacos, y con ella, el paralelismo estructural con el Itinerarium.

No es menester entrar en el detalle de la reducción. Bastará con mostrar su esquema e indicar, su fundamento y el modo general de llevarla a cabo.

El fundamento para esta reducción de todo saber al teológico está dado ya en el Itinerarium. El supuesto en que se mueven ambos opúsculos es el mismo - en definitiva, el de todo el pensamiento bonaventuriano-, a saber: partir de la fe como de un último factum y orientar toda la marcha especulativa en el sentido de su edificación o plenificación. Si todas las cosas del mundo, y éste como totalidad, no tienen otro sentido que el de ser manifestación de Dios, signos que lo significan por modos y grados múltiples; si el ser de las cosas creadas no es sino reflejo del ser del Creador, sin realidad autónoma; si entre los seres mundanos es precisamente el alma el que de manera más próxima y propia asume esta vinculación al ser divino - del que es imagen y no sólo vestigio-; si, en fin, la función cognoscitiva misma no es sino débil participación en la luz del entendimiento divino; si todo, de esta manera, en el orden del ser y del conocer, es copia de Dios y se ordena a su servicio, es claro que todo saber de las cosas podrá reducirse, en último término, al saber más alto, que es el que tiene por objeto, formalmente, al mismo ser divino - es decir, el saber teológico-. Así, las iluminaciones y las «ciencias» en que se despliegan, según sus objetos propios y según los órganos de conocimientos que pongan en juego, reproducirán el orden jerárquico de los objetos y facultades mismos, orden establecido ya en el Itinerarium, y cuyos grados sólo cobran sentido por su referencia al punto culminante de la jerarquía, que es el mismo Dios en su trinitaria personalidad. Queda así configurado, en el orden del saber, el mismo cerrado sistema, la misma visión plenaria y orgánica de la totalidad de lo real - que incluye la creación y el creador en indisoluble y siempre y en todo punto transitable interrelación-, que había sido ya dibujado, para el orden del ser, en el Itinerarium.

El modus operandi de San Buenaventura, el procedimiento genérico de que se vale para obrar sus reducciones, se puede expresar con una sola palabra: es la analogía, método utilizado abundantemente también en el Itinerarium. A primera vista, este procedimiento puede parecer trivial -y, en efecto, se ha reprochado a San Buenaventura su falta de rigor-. Si se tratase de una simple traslación metafórica o de un «razonamiento de analogía», en el preciso sentido que esta expresión tiene en la lógica clásica - ya se sabe que el razonamiento analógico es en ella la más floja contextura y el de menor fuerza probatoria-, el reproche estaría justificado. Pero caracterizar así este aspecto metódico del pensamiento bonaventuriano equivale a desconocer su más honda y fértil significación. Cuando San Buenaventura razona «por analogía», lo que en realidad está practicando es un recurso a la intuición. Este fondo intuitivo de su lógica, aparte de las numerosas expresiones literales que encuentra a lo largo de sus textos, donde se habla constantemente de intuir o cointuir a Dios en las cosas, aflora a veces con especial energía en algunos pasajes, como, por ejemplo, en el ya aludido párrafo 15 del primer capítulo del Itinerarium, donde dice: «Así, pues, quien no es iluminado por tantos esplendores de las cosas creadas, está ciego; quien con tantos clamores no se despierta, es sordo»..., etc. Y este recurso a la intuición toma la forma de la analogía, no por arbitraria decisión o «gusto» de su autor, sino por interna necesidad lógica de su pensamiento, o, podríamos decir también, por la fuerza misma de las cosas - de las cosas

en su más profunda consistencia ontológica, tal y como son concebidas en el universo bonaventuriano. Dicho de otro modo: si el pensamiento de San Buenaventura es analógico, es porque la realidad misma que trata de expresar lo es, y no ya en el modo de la aristotélica analogía entis, sino en un nuevo sentido implícito en la concepción cristiana del mundo. Ahora bien, este sentido lo traduce, a mi juicio, mucho más genuinamente el «tipo» del pensamiento bonaventuriano que el representado por la dirección tomista, demasiado lastrada de aristotelismo. Esta opinión no supone, bien entendido, restar al tomismo nada de su importancia y necesidad históricas. Aunque hoy son muchos los que se preguntan si aquella nueva orientación del pensamiento cristiano, aun concedida su superioridad constructiva, no se realizó a costa de desviaciones que un despliegue conceptual de gran estilo más autónomo y fiel a la tradición hubiese evitado, es incluso cuestionable si este desideratum fue siquiera una posibilidad. El gigantesco y genial esfuerzo de sistematización de Santo Tomás no necesita de justificación; se justifica por sí mismo. Pero precisamente por el enorme peso dialéctico con que gravita, puede ocultar a veces hechos de dimensiones más humildes, aunque no menos profundas. Y el hecho, en este caso, es que la posición peculiar de San Buenaventura representó en su día, dentro del cristianismo, una unión más estrecha, dinámica e inmediata que nunca entre la pura vivencia religiosa y su expresión intelectual. En rigor, como indica Gilson, ambas actitudes e interpretaciones no se estorban ni contradicen, sino que se complementan. Pero no es este lugar para volver nuevamente sobre el tema. De momento, lo único que me interesaba subrayar es que los moldes rígidos de la lógica aristotélica no hubiesen servido a San Buenaventura para verter sus intuiciones esenciales, como ya he apuntado en otro lugar, y que, en cambio, su original manejo de la analogía (que por sí mismo requeriría un estudio aparte) responde a ellas de manera insustituible.

El esquema sumarísimo de las «reducciones», efectuadas por este método analógico, es el siguiente: cada uno de los tipos de conocimiento o iluminación es reducido según tres respectos, resultando de cada uno de ellos, en invariable correspondencia, la asimilación a la «generación y encarnación del Verbo», al «orden» o norma «del vivir» y a la «alianza del alma con Dios». 1. El conocimiento sensible se reduce: a), en cuanto al medio; b), en cuanto al ejercicio; c), en cuanto al deleite. San Buenaventura reproduce su ya conocida doctrina de la percepcion sensible. 2. El arte mecánica: a), en cuanto a la realización de la obra; b), en cuanto a su efecto; c), en cuanto a su fruto. 3. La filosolía racional (cuya intención principal se endereza al discurso - circa sermonem-): a), en relación al que habla; b), en razón del discurso mismo; c), en cuanto a su fin. 4. La filosofía natural: a), según la proporción de sus razones formales; b), según el efecto de la causalidad de éstas; c), según el medio de su unión. 5. La filosofía moral (cuya intención «se dirige principalmente hacia la rectitud»): a), según el primer sentido de la rectitud (a saber: «recto es aquello cuyo medio no sobrepasa los extremos»); b), según el segundo sentido (a saber: «se llama recto lo que es adecuado a quien lo dirige»); c), según el tercer sentido (a saber: «se llama recto aquello cuya cúspide está erguida hacia

lo alto»).

Este es el índice esquemático de las «reducciones», de artificiosa apariencia, como todo el complicado aparato simbólico-estructural de la obra bonaventuriana, pero, en realidad, pleno de coherencia y de hondas alusiones a una concepción del mundo y de la vida sistemáticamente cerrada, firmemente articulada dentro del organismo de la fe. Un examen del contenido mismo de cada una de ellas sería interesante para un conocimiento más amplio de ciertas ideas de San Buenaventura (por ejemplo, en el apartado correspondiente a la filosofía na tural aparece su doctrina de las «razones formales», y dentro de ella la ya citada de las razones seminales, en la que habría que detenerse, si hubiésemos elegido un tipo de exposición más general); pero ello alargaría inmoderadamente estas ya demasiadas largas anotaciones introductorias. Pongámosles, pues, fin con las siguientes palabras, sacadas del último parágrafo del De reductione, en las que San Buenaventura resume el sentido entero de sus dos opúsculos: «Y así queda de manifiesto de qué modo la multiforme sabiduría de Dios, que nos es transmitida lúcidamente en la Sagrada Escritura, se oculta en todo conocimiento y en toda naturaleza»...

... «Queda también en evidencia cuán amplia es la vía iluminativa y cómo en toda cosa sentida o conocida late íntimamente el mismo Dios.»

DATOS BIOGRÁFICOS DE SAN BUENAVENTURA

Juan de Fidanza (San Buenaventura) nació en Bagnorea - Italia central - en 1221, hijo de Juan de Fidanza y de María Ritelli. Se sabe muy poco de los primeros años de su vida. Estudió en París, donde fue discípulo de Alejandro de Hales, primer profesor franciscano de aquella universidad, quien ejerció sobre él un influjo decisivo - San Buenaventura le llama su «padre y maestro»-. Tal vez este ascendiente fuese un motivo circunstancial para su ingreso en la Orden de San Francisco. Más tarde, hubo de suceder a su maestro en la cátedra de París. Se discute la fecha en que recibió la licentia docendi. Generalmente, se señala el año 1256, y aun el mismo día en que la recibió Santo Tomás de Aquino. Otras fijan la de 1253. No existen datos seguros, y las conjeturas giran en torno a la controversia en que ardía el centro parisino por aquellas fechas, a causa de los ataques desencadenados por los profesores del clero secular contra los mendicantes, y en la cual San Buenaventura hubo de intervenir activamente, junto a Santo Tomás - con quien le unía estrecha amistad-, en defensa de los derechos de las Ordenes. En 1257 fue nombrado San Buenaventura General de la suya, lo que le obligó a abandonar la enseñanza universitaria y a consagrar al servicio de su nuevo cargo todo su celo y actividad. Fueron éstos tan grandes, que se la considerado al doctor franciscano como «segundo fundador» de la Orden de los Menores. Recibió la dignidad cardenalicia en 1273, e intervino como vicario del Papa en el Concilio de Lyon, convocado para tratar de la unión de la Iglesia oriental, muriendo durante su celebración, el 15 de julio de 1274

(Santo Tomás había muerto el 7 de marzo del mismo año, cuando se dirigía a Lyon, desde Nápoles, para tomar parte en el mismo Concilio.).

De la abundante producción literaria de San Buenaventura, las obras de máximo interés filosófico son los Comentarios a las Sentencias, algunas Quaestiones disputatae, el Breviloquium, el Hexaemeron y los dos opúsculos que forman este volumen: Itinerario del alma hacia Dios (Itinerarium mentis in Deum) y Reducción de las ciencias a la Teología (De reductione artium ad Theologiam).

Descartes: *Discurso del Método*

El Discurso del Método es una obra sin par en la historia de la filosofía. En ella, un hombre, Renato Descartes, nos cuenta en un estilo llano y coloquial las «cosas de su vida». Redúcense éstas, es cierto, casi exclusivamente, a vicisitudes de su pensamiento, pero no por otra razón sino porque el pensamiento constituía para el hombre Descartes la importancia fundamental de su vivir. Decidido a dedicar su vida a la búsqueda de la verdad, nos refiere, pues, las cosas que se le fueron ocurriendo para asegurar el cumplimiento de su propósito de la manera más eficaz. Y este sencillo relato de sus ocurrencias, que él mismo nos ofrece «como una historia, o, si lo preferís, como una fábula», resulta ser nada menos que el índice de la revolución más importante operada en el curso del pensamiento filosófico desde sus orígenes griegos; pero no sólo eso, sino, además, y ante todo, la expresión ejemplar de la esencia misma de la actitud filosófica.

En este pequeño y memorable escrito está ya, aunque sea solamente esbozado, todo lo importante de la filosofía cartesiana - lo que después encontrará su formal desarrollo en las Meditationes de prima philosophia y en los Principia philosophiae.

El Discurso del Método apareció en Leyden en 1637 - tenía Descartes cuarenta y un años-, formando un volumen con la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría. Y apareció en lengua vulgar, en francés, cosa completamente inusitada, ya que, como es sabido, la lengua culta y, por así decirlo, oficial de la filosofía era, hasta entonces, el latín. Esta novedad es ya de por sí altamente significativa: denuncia un rasgo profundo de la actitud de Descartes ante el saber de la escuela y, en general, ante la tradición intelectual - un rasgo «revolucionario»-, y, al mismo tiempo, es un signo positivo de la nueva fe racionalista que él inaugura -la fe de la modernidad-, y a la cual responden las primeras palabras del Discurso: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo...»

La Edad Moderna se ha caracterizado por esta reacción contra el «concepto escolar» - como decia Kant - de la filosofía, y se ha esforzado en dar a la misma un acento «mundano». Y ello aconteció, no por azar - nada ocurre azarosamente en el gran drama del pensar filosófico-, sino porque la textura de la vida, el sistema de intereses, del hombre moderno hicieron que el sujeto del filosofar se convirtiese también - al mismo tiempo que se volvía hacia el mundo - en su objeto eminente. El curso, del pensamiento medieval, radicalmente vocado hacia Dios, no permite ver al mundo ni al hombre, salvo como expresión y significación de la grandeza del ser divino, es decir, como criaturas. Sin embargo, la línea evolutiva de este largo período de la filosofía - tan largo, que resulta bastante impropio llamarlo período - marca una progresiva desviación de aquel centro de interés teorético, un apartamiento de Dios y un volver sobre aquello que al hombre le queda cuando el ente divino se le muestra como inaccesible a los avances de su razón, a saber: el mundo y el hombre mismo, perdido en él y atenido a sus propios

recursos intelectuales. Esta tendencia se acusa, sobre todo, en la última etapa de la filosofía medieval, en el siglo xiv, con el voluntarismo y el nominalismo de Ockham y de sus discípulos filosóficos, así como con los investigadores, de tipo ya casi «moderno» - un Juan Buridan o un Nicolás Oresme-, de lo que se ha llamado el «ockhamismo científico». No sin razón se ha señalado la influencia de este movimiento ockhamista en el nacer de la «nueva ciencia» de la naturaleza, entre cuyos forjadores se alinea el propio Descartes, junto a Copérnico, Kepler y Galileo.

Pero no es este interés por la Naturaleza el que ahora me importa destacar en primer lugar, sino ese otro interés que lleva aparejado y al que responde - en su sentido hondo, no en el meramente literario - la esencial dimensión del Renacimiento conocida con el nombre de humanismo: el interés por el hombre. Descartes asume en forma de plena madurez filosófica - es decir, en «plena forma» - los motivos fundamentales de la actitud renacentista, que para el propio hombre del Renacimiento no pasaron de ser motivos, esto es, centros de impulsión que «movieron» y determinaron su desbordante actividad, pero que el propio hombre renacentista no acertó a traducir en términos rigurosamente intelectuales, en ideas - diríamos con Descartes - «claras y distintas», porque era todavía «el hombre de la crisis» (Ortega). Es en el pensamiento cartesiano, justa y concretamente, donde la gran crisis histórica que va a dar de sí la «modernidad» queda superada. Pues bien, el humanismo moderno, en este su radical sentido de hacer coincidir en el hombre el sujeto y el objeto eminente del pensar, se decanta en Descartes en racionalismo. El quedar el hombre atenido a sí mismo ocurre, no porque en rigor le falte Dios - toda la filosofía moderna cuenta con él, y aun piensa en él, como momento decisivo, como concepto clave de sus grandes sistemas, comenzando por el de Descartes-, pero sí porque Dios se le ha hecho lejano; de inmediato suelo sustentador se le ha convertido en horizonte, y esta remoción de lo divino ha sido causa de que ya no pueda el hombre filosofar desde Dios y tenga que hacerlo desde sí mismo. El recurso a Dios, al menos como punto de partida, ya no es posible (otra cuestión es que luego les resulte a estos filósofos no sólo posible, sino necesario, para la sistematización de sus respectivas concepciones del mundo y del hombre) y es sustituido por el recurso a lo único que el hombre encuentra en sí como algo inmediatamente firme y, en definitiva, como único asidero en la universal zozobra de la duda: su propio pensar, sus cogitationes; y, entre ellas, las únicas capaces de ofrecer «seguridad» - esto es, trascendencia-: las de la razón.

Pero la razón es cosa de todos los hombres y no patrimonio restricto de la escuela o del grupo de los doctos. Descartes se revuelve contra la autoridad en nombre de la espontaneidad del pensamiento. Todos los hombres, en principio, están igualmente dotados para alcanzar la verdad, porque todos poseen «por naturaleza» esa facultad de distinguir lo verdadero de lo falso que es la razón. La cuestión está en usarla bien. Y aquí sí que hay que extremar las cautelas, porque la falibilidad amenaza por todas partes a los juicios humanos. De ahí que lo primero que busca este hombre atenido a la razón es

garantías contra el error, o, dicho en otros términos: un método. Descartes, el primer racionalista moderno, es también, y por ello, «el hombre del método». Por eso se cree en la obligación de dar cuenta del suyo. Y como la razón, funcionando autónomamente y libre de prejuicios, es un bien común, piensa que debe hacerlo en la lengua que usan todos los hombres: «Escribo en francés - explica él mismo al final del Discurso-, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, porque espero que los que se sirven pura y simplemente de su razón natural juzgarán mejor de mis opiniones que los que sólo creen en los libros antiguos; y en cuanto a los que unen el buen sentido con el estudio, únicos a quienes deseo como jueces, estoy seguro de que no tendrán tanta parcialidad por el latín que se nieguen a escuchar mis razones porque las exprese en lengua vulgar.» En la Edad Media los depositarios de la sabiduría eran hombres, que habían recibido una rigurosa formación filosófico-teológica, es decir, que habían asimilado, juntamente con unas técnicas formales muy precisas - pronto estereotipadas-, una tradición de conocimientos con un contenido nuclear fijo, que se transmitía de unos a otros en la docencia y discencia de las «escuelas». La verdad estaba ahí desde luego - dada por la fe- y era irremovible, la tarea de la razón se orientaba entonces muy naturalmente en el sentido de ser una ilustración de la fe. Dentro de este marco se insertaban siempre las variantes del pensamiento individual (por lo demás muy vivo, y mucho más movido de lo que inertemente se suele creer). Pero en tiempo de Descartes las cosas han cambiado: la nueva situación del hombre le exige construir una imagen de la realidad para la cual las verdades de fe ya no son suficientes. Entiéndase: las verdades primarias de la fe siguen teniendo vigencia, pero justamente en cuanto verdades de fe son intangibles y hay que ponerlas aparte'. Lo que ya no tiene vigencia son los saberes cismundanos. La teología debe permanecer intacta, pero hay que elaborar una nueva filosofía, a la par que una nueva física. Y para este menester resultará que cualquier hombre decidido a usar de su razón natural se encuentra en mejores condiciones que los que siguen aferrados al viejo repertorio de saberes de la escuela. La verdad - la que la razón busca - ya no está ahí, sino que hay que alumbrarla desde sí mismo, en penoso y solitario esfuerzo personal. Y para ello, lo primero que hay que hacer es desconfiar de esos depósitos de ideas anquilosadas que son los libros, darlos por inexistentes. Descartes no era precisamente un ignorante. Por el contrario ya desde muy joven hubiera podido pasar por sabio, si se entiende por sabiduría la posesión latitudinaria de conocimientos. En el colegio de jesuítas de La Fleche - una de las instituciones docentes más importantes de la Europa de su tiempo - había recibido una educación humanística, científica y filosófica completísima, y, si algo faltase en ella, él se encargó de suplirlo con variadas lecturas personales, a las que le empujaba su inagotable curiosidad. La primera parte del Discurso está casi enteramente dedicada a referirnos esta formación. Sin embargo, el precipitado de toda esta laboriosa adquisición de conocimientos no es, para Descartes, la sabiduría, sino justamente la plenitud de conciencia de su ignorancia. (Resuena aquí con una nueva y honda modulación el viejo tema socrático2.) El imponente arsenal de conocimientos que se venía considerando como el pleroma del saber humano se le convierte a Descartes en pura obra muerta. Una sola consideración, si

no hubiese otras, le bastaría, en definitiva, para prescindir de todos los saberes recibidos: la situación de la filosofía. El venerable tropo de los escépticos -la disparidad irreconciliable de las opiniones - es vivido por Descartes con fuerza primaria (como lo ha sido y lo será por todo pensador en sazón de balance histórico y de iniciación de una nueva era filosófica). Si en la filosofía no hay nada seguro, ¿cómo puede haberlo en las demás ciencias, que toman sus principios de la filosofía?'

En vista de lo cual, con esa impresionante sencillez con que acostumbra a dar cuenta de los hechos más trascendentales, Descartes nos comunica su decisión: «no buscar ya otra ciencia que aquella que pudiese encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo». Estamos en los umbrales del método.

O, mejor, estamos ya en él. La piqueta demoledora de la duda ha comenzado su labor. Y bien a fondo. La duda es, pues, el primer momento del método. De un solo golpe ha echado por tierra todos los conocimientos adquiridos. No sólo los de los libros, sino, en general, todas las opiniones recibidas. El inservible edificio está derribado4. ¿Qué le queda a Descartes? Solamente el mundo y su yo, desnudo en él, a la intemperie. La duda, sin embargo, debe proseguir aún su labor, hasta encontrar algo tan firme y sólido que resulte invulnerable a sus ataques. No obstante, Descartes se detiene aquí un momento, antes de seguir demoliendo. Se da cuenta de que, si bien es posible suspender el juicio, no lo es igualmente suspender las acciones. La vida es hacer, y todo hacer implica una norma. El conjunto de esas normas reguladoras de la conducta humana es la moral. Desprovisto, metódicamente, de todo conocimiento, Descartes necesita, sin embargo, perentoriamente, una moral. Ahora bien, la moral es para Descartes justamente la ciencia que presupone todas las demás, el conocimiento en el que culmina el sistema entero del saber. En el prefacio de los Principios aparece muy precisa esta idea: «Toda la filosofía - escribe allí Descartes - es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina, la mecánica y la moral; yo juzgo como la más alta y perfecta moral la que, presuponiendo un entero conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.» Descartes se encuentra, por tanto, en la más contradictoria de las situaciones, por una parte, está desnudo de conocimientos, es decir, en el punto más lejano del conocimiento moral; antes de llegar a la ética tendrá que levantar todo su edificio del saber, hacer desarrollarse todo el arbol; pero, por otra parte, lo primero que necesita, si ha de seguir viviendo, lo más apremiante, es una moral - normas de conducta-. ¿Qué hacer? No le queda más que una solución: construirse una moral provisional, una vivienda (logis, demeure), como él dice, «donde poder estar cómodamente alojado» mientras dura la construcción del gran edificio definitivo. A la exposición de esta «morale par provision» está dedicada la tercera parte del Discurso.

Mucho se ha discutido sobre esta famosa moral provisional. Se ha dicho, por ejemplo, que Descartes la escribió por puro compromiso, para evitarse ciertas posibles

censuras. ¡No es ello verosímil, si se considera el rango preeminente que él otorgaba a la moral, y, sobre todo, si se tiene en cuenta que los puntos de vista éticos sustentados en la tercera parte del Discurso coinciden plenamente con lo que fue su moral definitiva - no aquella ciencia sistemática que él consideraba como coronamiento del arbol del saber, pero sí la contenida en su correspondencia con Cristina de Suecia, y, especialmente, con la princesa Isabel de Bohemia (en la carta a esta princesa, de 4 de agosto de 1645, revalida expresamente las tres reglas de moral del Discurso). También se ha polemizado sobre el contenido de esta moral, sosteniendo, o bien que es estoica, o aristotélica, o cristiana. La tesis del estoicismo cartesiano es la más generalizada, y no sin fuertes razones en su abono (las cartas sobre moral a la princesa Isabel son una glosa del De beata vita de Séneca, libro que Descartes le propone como lectura base). Lo cierto es que, junto a los rasgos estoicos, hay también en ella otros marcadamente intelectualistas, y, en fin, un sentido cristiano naturalmente inspirado en la fe católica que Descartes profesaba. Según Hamelin, la verdadera moral de Descartes sería, en esencia, «el conocimiento actuante» (la connaissance agissante)5. Y para Zubiri, no se podría entender la moral cartesiana sino dentro de su concepción unitaria de la «Sabiduría», resumida en la fórmula: «Vida razonable». Y esta fórmula habría de traducirse como «fidelidad racional a sí mismo», o bien - es la misma cosa - como un «voluntarismo de la razón». «Cuando la voluntad asiente a la evidencia racional, tenemos juicios verdaderos; cuando consiente en una inclina ción racional, tenemos actos buenos»6. Yo creo que en la «verdadera moral» de Descartes hay una clara raíz eudemonista que no está reñida, sino al revés, en profunda concordancia, con el imperativo de la fidelidad a sí mismo. La especificación de este eudemonismo podría establecerse, sin ir más lejos, a partir de una correcta interpretación de una serie de expresiones que aparecen en el Discurso. Pero no es momento de detenerse más en este punto. Por lo demás, todo el Discurso - no sólo la tercera parte - tiene una significación moral, puesto que es en su totalidad una vasta justificación.

Como vimos, Descartes se ha despojado de todas las «opiniones recibidas». En posesión de su «moral provisional», y puestas aparte las verdades de la fe, se encuentra en franquía para seguir esgrimiendo el formidable instrumento de la duda. Al remover todo ese fárrago, ese ramaje muerto, de los conocimientos adquiridos, no ha hecho, en realidad más que comenzar a desbrozar el camino - iniciar el método-, limpiando el terreno para la nueva construcción. No es, bien entendido, que diese por efectivamente falsos todos esos conocimientos: lo que hace es suponerlos metódicamente como tales mientras no hayan sido plenamente verificados, «ajustados al nivel de la razón», sometidos a la prueba del fuego de la duda. Muchos sucumbirán a ella definitivamente; otros se salvarán, quizá, y sólo entonces comenzarán a vivir con savia propia en el nuevo organismo del saber. Descartes subraya esta diferencia esencial entre su duda metódica y la duda escéptica: «Y no es que con ello imitase a los escépticos, que dudan sólo por dudar y afectan estar siempre irresolutos, pues, por el contrario, toda mi intención tendía

exclusivamente a asegurarme y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca de arcilla.» (Discurso. Tercera parte). Descartes busca, pues, seguridad, cimientos inconmovibles. Pero, como ya notaba Platón hablando del amor, se busca o se desea aquello de que se carece. La afanosa búsqueda de seguridad es también un decisivo síntoma de la situación del hombre de la crisis, del hombre des orientado, inseguro, perdido, con el que se inicia la modernidad. Y en esa situación lo que se busca por lo pronto es algo que tiene un carácter negativo se trata, ante todo, de no pisar en falso, de no caer en el error. Es la cautela, el escarmiento de más de veinte siglos de esfuerzos intelectuales, de los que, en este momento crucial de la historia europea, resulta - aunque sólo sea «metódicamente» - que hay que hacer tabla rasa. La expresión de Descartes refleja la situación gráficamente: «Pero, como hombre que anda solo y en las tinieblas, me resolví a caminar tan lentamente y a usar de tanta circunspección en todas las cosas, que, aunque sólo avanzase muy poco, por lo menos me preservase de caer.» (Discurso. Segunda parte.)

La manera de evitar esas caídas es aplicar la duda con implacable radicalidad. Todo aquello en lo que quepa el menor motivo para dudar, por remoto que sea, habrá de rechazarse como falso. La duda metódica, al contrario que la escéptica, resulta, así, el organo primario de la seguridad intelectual.

Este imperativo es el que se recoge en la primera regla del método (segunda parte del Discurso): Descartes sale a caza de evidencias (seguridad = evidencia). Pero la radicalidad del propósito no pide menos que evidencias absolutas. Porque no todas lo son. Más aún: porque quizá haya sólo una: aquella que con todo rigor pueda llamarse primera evidencia. Descartes está ya familiarizado con un tipo de conocimiento compuesto de evidencias -y, por cierto, lo tomará como modelo y lo universalizara, extendiéndolo a todo el campo del saber-: es la matemática. Pero la evidencia matemática no es absoluta, no es radical, no es primera. Su valor supone otras certidumbres previas. Hasta los axiomas matemáticos necesitan fundamentación. O, dicho de otro modo: hasta ellos son, en sí mismos y en última instancia', atacables por la duda (no hablemos ya del testimonio de los sentidos, mucho más deleznable e inseguro). No hay más que una evidencia que no se apoye en supuestos, que sea primaria y absoluta, y que sirva, por tanto, de último fundamento a toda otra, y esa evidencia no puede ser matemática ni de ninguna otra especie, sino precisamente metafisi ca. Ahí está la «roca viva» que Descartes va buscando para edificar sobre ella: «un primer principio» de la filosofía, que deberá ser una certidumbre absolutamente indubitable, una evidencia absolutamente radical.

Es bien sabido cómo y dónde lo encontró. Rechazados todos los conocimientos adquiridos, le quedaba sólo el mundo y su propio yo, enfrentado con él y atenido a sus nudos órganos naturales de conocimiento. Pero la duda muerde también en estos órganos: en el testimonio de los sentidos, porque estos nos engañan con frecuencia (hay ilusiones y alucinaciones); en el de la razón, porque, aún en los pensamientos que nos

parecen más obvios y demostrativos, se cometen a veces errores (paralogismos); y, en suma, porque ahí están los sueños, en los que nos aparecen como muy reales y evidentes cosas que luego resultan totalmente ilusorias y vanas. ¿Por qué todo lo que nos parece vigilia y realidad no será igualmente sueño y fantasmagoría? En principio, no hay razón alguna para que no lo sea. De este modo, el mundo cae también bajo los embates de la duda. ¿Qué queda firme aún en este universal naufragio de la realidad? Paradójicamente, sólo una cosa: la duda misma, el dudar de Descartes. He aquí que de lo único que no puedo dudar, por más que apure y extreme mi voluntad de hacerlo, es de que estoy dudando. Pero dudar es pensar, y pensar es ser. Estoy dudando, estoy pensando; luego, soy, existo (je pense, donc je suis). Todas las demás cosas, incluso mi propio cuerpo, podrán no existir, podrán ser puras ideas, imaginaciones o sueños míos; pero mi propio imaginar o soñar, mi propio idear o pensar, eso es, existe; es decir, yo existo indubitablemente. Descartes ha encontrado la primera certidumbre absoluta, «el primer principio de la filosofía que andaba buscando».

Lo que en verdad ha hecho ha sido descubrir un nuevo y desconocido territorio de la realidad: el yo como conciencia, la subjetividad en su pura e íntima esencia. El párrafo siguiente de la cuarta parte del Discurso nos muestra a Descartes curiosamente inclinado sobre su hallazgo, suspenso ante él en «atento examen», como el naturalista que acaba de descubrir una rarísima y desconocida especie. Y el resultado de este examen resume y prefigura el destino de la metafísica moderna. Helo aquí: «...conocí que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es».

La puerta al idealismo queda ampliamente abierta, si no franqueada. La filosofía, en lo sucesivo, hará gravitar sobre el yo, entendido como puro pensamiento, el todo de la realidad.

Sin embargo, Descartes no es todavía, como se suele afirmar con insistente imprecisión, un idealista. Es cierto que la ineludible consecuencia de la nueva perspectiva metafísica que Descartes descubre será, a la larga, el idealismo. Pero él no extrajo, ni siquiera lo hicieron sus continuadores del xvii, no podía extraer todavía, esa consecuencia. Y así le vemos que, encerrado en su yo, sólo con su pensar en el momento cardinal del cogito, pugna inmediatamente por salir otra vez al mundo exterior, por reconstituir ese mundo, espectralizado en pura idea o imagen por la duda. El segundo paso que da consiste en volver sobre esta verdad primera que ha ganado, invulnerable a la duda, y ver en qué radica su veracidad. En otras palabras: busca un criterio de verdad. Y lo encuentra en la claridad y distinción con que aquella idea - la de su propia existencia - se le impone como real. La claridad y distinción de las ideas será, pues, la garantía de la auténtica evidencia. Sin embargo, la duda ha calado demasiado hondo para

que baste con esto. El tránsito de la idea a la realidad ya no será posible mientras no se demuestre que la idea clara y distinta no puede ser falaz. Ha sido posible, cierto, en el caso del cogito, pero es porque en él no hay efectivo tránsito: se trata del único caso en que la idea y la realidad ideada coinciden ontológicamente, son la misma cosa. La idea de mi propio yo es ya mi propio yo, me entrega inmediatamente mi propia realidad como tal (la realidad que es el yo toma posesión de sí misma en su propia idea); pero no por su referencia objetiva - que en este caso, por paradoja, revierte, sobre el propio sujeto-, no por lo mentado en ella, sino por el mentar mismo; en otros términos: no por lo que en esa idea haya específicamente de idea - esto es, de representación o mención de-, sino por lo que tiene (genéricamente) de cogitatio, en el sentido cartesiano de la palabra. (Ya se sabe que para Descartes la palabra cogitatio pensée - no designa solo el pensamiento en sentido estricto, sino cualquier acto psíquico; no sólo es cogitatio mi pensar, sino también mi percibir, mi sentir, mi desear o mi querer.) La idea de mi propia existencia coincide con mi propia existencia, se identifica con ella, porque mi propia existencia consiste en idear (no de otro modo que consiste en fruir, sufrir, desear o querer). La diferencia -y el equívoco - estriba en que, en el caso de idear, se agrega al acto su carácter de representación, que falta en los demás (aun admitiendo que no falte la referencia objetiva - intencionalidad-). Toda idea tiene dos polos genitivos - transcurre entre dos de-: un genitivo subjetivo (en cuanto acto, puesto que es idea mía, de un sujeto) y un genitivo objetivo (en cuanto representación, pues que es idea de alguna cosa). Pues bien, cuando se trata de la idea de mi propio yo, basta con un sólo de, porque en él sujeto y objeto coinciden. Pero el carácter de realidad - o, si se quiere, de trascendencia - de esta idea es único entre todas las ideas, porque no le viene, como a las demás, de su ser específicamente idea, según ya he indicado - es decir, de su representar, de su de objetivo-, sino de su ser cogitatio - es decir, de su carácter de acto-. Y viceversa: entre todos los actos, el de ideación, cuando recae sobre mi propio yo, es el único en el que, además de dárseme inmediatamente mi propia existencia, se me hace transparente, esto es, se me da como realidad o como ser. El hecho de que, para Descartes, la realidad sólo pueda darse en el juicio, no invalida lo dicho, si se entiende adecuadamente. En efecto, el juicio yo existo coincide con la inmediata autointuición -y con la idea - del yo. No se puede pensar el yo sino existiendo - ni, lo que viene a ser lo mismo, puede existir el yo sino pensando-. También podríamos decir que, para Descartes, toda realidad se da en el juicio, menos la del propio yo, que se nos da en esa primaria autointuición y que todo juicio presupone. En todo caso, la idea del yo constituye un caso aparte. Pero cuando se trata de la idea de otra realidad cualquiera distinta de mi propio yo, la cosa cambia por completo: lo que inmediatamente tenemos no es ya la existencia de la cosa ideada o representada, sino sólo la existencia de su idea, en cuanto idea. ¿Cómo sé yo que, además de idea, lo representado es realidad - algo distinto de la idea misma-? ¿Cómo fundamento aquí el juicio de realidad? ¿Cómo confiero trascendencia al genitivo objetivo de la idea? Tengo la idea es decir, tengo el yo. ¿Cómo saltar de la idea a la no-idea; cómo salir del yo a lo otro? Por más vueltas que le demos, planteada así la cuestión, en términos carte sianos, siempre vendremos a recaer en el yo. Descartes ha

caído prisionero de su yo, y cuanto más hondamente se piensen las implicaciones de su primer principio metafísico, más difícil resultará salir de él. Ahora se entenderá, quizá, mejor la afirmación de que la consecuencia inevitable del punto de partida de Descartes es el idealismo.

Sin embargo, insisto, Descartes no es todavía idealista. Pero para no serlo, para salir de su yo al mundo, tiene que demostrar la siguiente proposición: toda idea clara y distinta que nos presente una cosa como real o existente es garantía suficiente, por su misma claridad y distinción, de la existencia real de esa cosa. Y, en la situación cartesiana, después de la duda universal, de la autoposición del yo como primera y absoluta evidencia, y de su definición como puro pensamiento e intimidad, no hay más que una manera de demostrarla: probando primero que existe Dios. Es el tercer paso que da Descartes. Se había quedado solo con su yo; ahora, para salir de él, para recuperar el genitivo objetivo de la idea, tiene que llamar a Dios en su ayuda. No es difícil comprender que la prueba que utilizará es la ontológica. No cabe otra cuando se ha comenzado por recusar el testimonio de los sentidos y por desvanecer el mundo en idea. Descartes no dispone más que de sus cogitationes. Le es forzoso partir de éstas, y, concretamente, de la idea de Dios. La demostración de Descartes se bifurca en dos argumentaciones - ampliamente expuestas en las Meditaciones-: la primera postula la existencia de un ser real perfectísimo, como único origen posible de su idea en mí (que soy imperfecto, puesto que dudo); la segunda es la prueba ontológica propiamente dicha, que, aunque difiere de su originaria expresión anselmiana, coincide con ella en lo esencial, a saber: la existencia pertenece necesariamente a la idea de un ser perfectísimo.

Una vez demostrada la existencia de Dios, el criterio de la evidencia cobra toda su eficacia: la trascendencia de la idea clara y distinta queda establecida - puesto que el no admitirla resultaría contradictorio con la bondad divina - y el mundo es reedificado.

En la reconstrucción cartesiana del mundo corpóreo, éste queda reducido a pura extensión. Descartes rechaza toda no ción de fuerza o energía para pensar la materia. La esencia de lo corpóreo es la espaciosidad, como la esencia del alma es el pensamiento. Dos atributos irreductibles. Y una y otra realidad son sustancias - res-. Queda establecido así un rígido dualismo sustancial: frente a la res cogitans está la res extensa, y entre ellas un abismo ontológico - la unión de ambas en el hombre plantea el problema más difícil de la metafísica moderna: el problema «de la comunicación de las sustancias»-, abismo que sólo se salva gracias a la apelación a un principio supremo en el que ambas encuentran su común y última raíz: la sustancia infinita o Dios.

El gran descubrimiento de Descartes es, como queda dicho, la visión del alma, del espíritu, como pura conciencia o intimidad (Puede hablarse, si se quiere, de un redescubrimiento, puesto que existe el lejano precedente de San Agustín, tantas veces señalado. La profunda intuición agustiniana no tuvo, sin embargo, hasta Descartes - por

razones históricas que no es del caso examinar - la plenitud de consecuencias metafísicas que llevaba en su seno. Mucho más efectiva y presente que en el cogito está la influencia de San Agustín en el voluntarismo cartesiano). Pero también en la concepción del mundo material representa la posición de Descartes una innovación. Ahora bien, lo importante de esta innovación no está, como ocurre con la doctrina del alma, en su propio contenido, sino en la índole del proceso intelectual que conduce a ella, y que podríamos caracterizar como «la radicalización de la razón matemática». La tesis de la materia-extensión - mantenida por Descartes con un rigor que le hace no retroceder ante consecuencias tan extremas como la de los animales-maquinas - no prevaleció. Lo que sí había de prevalecer, constituyendo el otro rasgo capital (junto al de la apertura al idealismo) de la metafísica continental moderna, era el tipo de razón cuya vigencia denuncia con enérgica radicalidad esa tesis tan rígidamente mantenida: la razón more geometrico. Cuando Descartes excluye del mundo físico la idea de fuerza porque no es una noción clara y distinta, se nos revela de facto hasta qué punto era seria y operante su declaración de fundar el método en la evidencia matemática. Es cierto que la idea de la naturaleza que informa la nueva física se centra en el supuesto de que las variaciones de los fenómenos obedecen a una regularidad expresable en fórmulas matemáticas, y que, por tanto, Descar tes no hace más que compartir aquí lo que era convicción fundamental del nuevo espíritu científico -ya Galileo decía que el libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos-. Pero lo que nadie llevó a cabo más que Descartes fue la rigurosa totalización de esta idea; nadie sino él dilató sus perspectivas hasta los últimos confines del saber humano - comenzando por la metafísica-; solamente en él se hace plenamente consciente, con la universalización del método, y entra en posesión de sí misma - traducida a sistema, es decir, a evidencia filosófica - esa «fe de la modernidad» que se llamará el racionalismo.

Dije al comienzo de estas páginas, y quiero terminar recordándolo porque ahí alienta lo más vivo y actual de Descartes, que el Discurso del Método era, «ante todo, la expresión ejemplar de la esencia misma de la actitud filosófica».

Husserl, en sus Meditaciones cartesianas, comienza proponiendo las de Descartes (que no son más que el desarrollo de las ideas del Discurso, por lo cual todo lo que de ellas se afirma es aplicable a éste) como «prototipo de la reflexión filosófica»g. «Trazan... el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originariamente una filosofía» (pág. 5). Poco después escribe: «las Meditaciones han hecho época dentro de la filosofía en un sentido absolutamente único, y la han hecho justamente en virtud de su regreso hacia el puro ego cogito. En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental, el cual parece tender a una necesaria forma final en ensayos siempre nuevos y, sin embargo, siempre insuficientes. ¿No llevará en sí esta perseverante tendencia un sentido de eternidad, para nosotros el de una gran tarea

que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos todos llamados a colaborar?» (pág. 8). Y líneas más allá le escuchamos hablar en un lenguaje que nos resulta extrañamente familiar; ex trañamente, porque es un lenguaje a la vez nuevo - habla de la actualidad filosófica - e inmemorial, un como lamentoso ritornello que la filosofía ha dejado oír, una y otra vez, a lo largo de toda su historia, siempre que se ha detenido a hacer «examen de conciencia». La cita es un poco larga, pero creo que merece la pena: «...¿cómo va a ser posible - exclama Husserl - un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Tenemos aún, es cierto, congresos filosóficos, los filósofos se reúnen; pero, por desgracia, no las filosofías. Falta a éstas la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Es posible que las cosas estén mejor dentro de simples «escuelas» o «direcciones»; pero dada su existencia en forma de aislamiento, y a la vista de la total actualidad filosófica, el resultado es, en lo esencial el que acabamos de describir.»

«En medio de esta desventurada actualidad, ¿no estamos en una situación semejante a aquélla con que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad, de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones serias, de modas literarias calculadas para hacer «impresión», pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas meditationes de prima philosophia? ¿No se puede atribuir en definitiva lo desconsolador de nuestra situación filosófica al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el espíritu del radicalismo en la autor-responsabilidad filosófica? ¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofia que, con efectiva autonomía, se dé, forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable?»

«El anhelo de una filosofía viva ha conducido en estos últimos tiempos a toda clase de renacimientos. ¿No será el único renacimiento fructífero precisamente aquel que resucite las meditaciones cartesianas? No para adoptarlas, sino para descubrir lo primero de todo el muy profundo sentido de su radi calismo en el regreso al ego cogito, y a continuación los valores de eternidad que brotan de este regreso» (págs. 10-11).

El testimonio de Husserl es de todo punto excepcional, no sólo por la primerísima calidad del testigo, sino también por representar su filosofía la última y más depurada consecuencia del ciclo metafísico que Descartes precisamente inicia, es decir, del ciclo idealista. Pero, con todo y ser excepcional el testimonio de Husserl no es definitivo, justamente por su significación metafísica. Podría pensarse, en efecto, que esta apetecida «vuelta a Descartes» es asunto doméstico del idealismo metafísico, el cual, al lanzar su canto de cisne en la fenomenología, vuelve los ojos, con un punto de melancolía, al

momento originario de su primigenia vitalidad.

Si iembargo, he aquí otra voz más reciente, no vinculada ya al idealismo, como no sea por haber brotado de su dialéctica superación, voz que anuncia un nuevo ciclo filosófico, y en la que, por tanto, el cartesianismo - en cuanto actitud - renace en su forma más viva y fecunda y, adquiere la plena eficacia de su ejemplaridad: me refiero a Ortega y a su metafísica de la razón viviente e histórica. Toda la obra de Ortega está transida de alusiones - cuando no de referencias directas - al «momento cartesiano». Es este un motivo permanente de su pensamiento, del que se ha servido de modo especial como «material» para ilustrar su concepción de las crisis históricas. Pero ha sido, sobre todo, en sus cursos universitarios - como se verá inmediatamente-, donde el tema cartesiano ha sonado con más insistencia y volumen. La ejemplaridad de Descartes, señalada por Husserl, en cuanto exponente perenne de lo que debe ser la actitud radical del filósofo, queda indemne en el comentario orteguiano, pero - esto es esencial - reducida a su pura significación actitudinal aislada de adherencias doctrinales; es decir: restando lo que hay en ella de idealismo, de racionalismo y de naturalismo. Esta es la fundamental rectificación que, en este punto, Ortega tendría que hacer a Husserl. Cuando éste cree descubrir el «profundo sentido» del «radicalismo» cartesiano, y «los valores de eternidad» que de él se derivan, «en el regreso al ego cogito, introduce ya - diríamos que un poco de contrabando, si la expresión no fuese mal entendidaen la pura actitud cartesiana lo que ya no es actitud, sino doctrina. Ahí radica el fallo de Husserl - fallo inevitable para quien aún permanece en el ámbito filosófico de la «razón pura» - y lo que nos permite afirmar que, a pesar de sus residuos de cartesianismo doctrinal (o precisamente por ellos), Husserl resulta hoy menos «cartesiano» que Ortega, en el sentido concreto que he llamado «actitudinal», es decir, en cuanto a la radicalidad de su actitud metafísica. La única manera posible de ser hoy radicalmente «cartesiano» es serlo contra Descartes; el único cartesianismo auténtico de nuestra hora no puede ser un cartesianismo de «razón pura»; sí puede serlo, en cambio, de «razón historica».

Como ilustración mínima sobre este tema puede acudir el lector al artículo de Ortega «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia»9. En el Anejo a este artículo, precisamente, se ocupa Ortega de la exigencia de justificación que toda filosofía, como vida y hacer humano que es, lleva consigo, y muestra como esa necesaria justificación, cuando en alguna forma ha sido expresa, ha resultado siempre externa a la filosofía misma, siendo así que, «cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejarse fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes»... «Y la justificación que yo reclamo - agrega poco después - sólo existirá cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O, dicho a su vez, en tesis: la justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma.»

«Pondré un ejemplo menor, reservándome para otra ocasión exponer, con algún desarrollo, otro monumental.» (El «ejemplo menor» a que Ortega se refiere es el de Locke.)

Y en nota aparte escribe: «Este ejemplo monumental es nada menos que el Discurso del Método. En las lecciones dadas por mí en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires durante el curso de 1940, expuse a fondo la cuestión que esta obra singular plantea y que, escandalosamente, no ha sido nunca tocada. El Discurso, libro que inicia la sinfonía del pensamiento moderno, es una autobiografía donde el autor nos relata por qué experiencias de su vida ha venido al descubri miento de su filosofía. Debería haber sorprendido un poco más que toda una época del pensamiento humano y, junto a la helénica, la más gloriosa, comience con las memorias de una vida personal. Que Descartes considere como únicamente filosófico cierto resultado teórico a que sus experiencias vivientes le han llevado, no es razón para que nosotros no nos preguntemos formalmente por el nexo entre éstas y aquél. La definición de ese nexo sería la comprensión del hecho absoluto humano que es el texto del Discurso. Si la filología fuese lo que debe ser - la ciencia del leer-debería por sí misma, y aparte toda preocupación filosófica, haber llegado a la advertencia de que las tesis ya reconocidamente filosóficas sobre el método carecen de sentido si no se las toma como emergiendo efectivamente de las experiencias vitales que en el hombre Descartes se habían producido, experiencias que, lejos de ser anécdotas individuales, son el precipitado de toda la historia de Occidente. Pero enunciar esto, como aquí lo hago, no sólo de paso, sino a la carrera, desanima, porque expresiones como «precipitado de toda la historia de Occidente» suenan a frase vaga, cuando se trata de temas concretísimos que cada palabra del Discurso, a poco que se la oprima, revela y comprueba. Durante años venía preparando, en cursos sucesivos de seminario, en la Universidad de Madrid, un comentario del ilustre texto cartesiano, totalmente distinto de los que hay - los cuales, conviene decirlo, son bien pocos y de sobra ingenuos, aunque alguno, como el de Gilson, sea respetable por la acumulación erudita de datos que un comentario de quilla más profunda puede aprovechar-. Mi propósito de presentar aquel trabajo en el Congreso que celebraba el tercer centenario de la obra cartesiana quedó aniquilado por interferencias históricas de sobra conocidas.»

No conozco las lecciones del curso de Buenos Aires, pero sí tuve la fortuna de asistir a los cursos de seminario de Madrid aludidos en la nota transcrita, y puedo aseverar que el Descartes que en ellos iba apareciendo, al hilo del comentario magistral no se parecía en nada, efectivamente, al muerto trasunto conceptual que nos ofrecen los manuales y estudios monográficos al uso, y que, como ensayo concreto de esa nueva hermenéutica que la razón histórica postula, no acierto a calificar aquellas lecciones de otro modo que de una verdadera revelación. Muy deliberadamente he huido, sin embargo, en estas páginas de todo intento de reproducir el comentario orteguiano. Por dos razones. La primera y más externa lo es de tiempo y espacio: el apremio con que estas líneas han

debido ser escritas, y las limitaciones que lleva consigo este tipo de estudios, se compadecen muy mal con los finos -y difíciles - análisis a que dicha tarea - aun proyectada en forma elemental obligaría. Pero la segunda, y decisiva, es que ese comentario, abordado ya formalmente por el propio Ortega, no ha sido publicado todavía. Es obvio, por consiguiente, porque aunque hubiera dispuesto de tiempo y holgura suficientes para atreverme a emprender su reconstrucción - siquiera sólo en síntesis y en la parte por mí conocida de los cursos de la Facultad de Madrid - no hubiera asumido la responsabilidad de hacerlo. Otra cuestión completamente dístinta es que en estas páginas aparezcan frecuentemente ideas, y aun expresiones orteguianas fruto natural de un discipulado; pero esas ideas tomadas así, fragmentariamente, nada dicen, o dicen muy poco, de lo esencial de aquel comentario, que, o se entiende desde sus últimos supuestos y en la unidad sistemática del pensamiento de que brotó, o no pueden entenderse en absoluto.

DATOS BIOGRÁFICOS DE DESCARTES

Renato Descartes nació en La Haya (de Turena) en 1596. Estudió en el colegio de jesuitas de La Fleche, del que salió, no muy satisfecho, a la edad de dieciséis años. Militó como voluntario en Holanda (1617) al servicio de los protestantes - aunque él era católico-, y con Tilly, en Alemania, durante la guerra de los Treinta Años. Un suceso acaecido en el cuartel de invierno de Neuburg, de escasa importancia, se convierte en un hecho trascendental de su vida (1619). Poco después abandona la carrera militar, viaja por el norte de Alemania, Holanda y Países Bajos españoles y regresa a Francia, en donde permanece dos años dedicado a ordenar y elaborar sus ideas. Después de un breve viaje por Italia (1624-1625), vuelve a Holanda, residiendo en diferentes lugares, manteniendo contacto con los intelectuales extranjeros por correspondencia, sobre todo, a través del padre Mersene, que, en París, figuraba a la cabeza de un conocido círculo científico. Durante esta época de retiro, tan sólo interrumpida por una excursión a Dinamar ca, prepara la publicación de una gran obra sobre «El Mundo», a la que renuncia al tener noticia de la condena de Galileo. Pero en años sucesivos va apareciendo su producción en obra separadas. En 1649 acepta una invitación de Cristina de Suecia, que desea conocerle personalmente, y se traslada a Estocolmo, y en el siguiente año (1650) fallece en aquel país, atacado por una neumonía.

Las obras de Descartes que merecen especial mención, por orden cronológico de su aparición, son las siguientes: 1636, Los Ensayos, con la Geometría analítica, la óptica, y El Discurso del Método; 1641, las Meditaciones de prima philosophia, con las objeciones de Hobbes, Gassendi, Arnauld y otros, y las respuestas del propio Descartes; 1644, los Principios de Filosofia, y 1649, La investigación psicológica sobre las pasiones.

D'Alembert: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*

El Discurso Preliminar de la Enciclopedia es, quizá, la obra más representativa del espíritu del siglo xviii. Por lo menos, le presta este valor, simbólicamente, el hecho de servir de pórtico al ingente monumento que condensó las aspiraciones y fue expresión de las creencias más profundas de una época entera: la Enciclopedia francesa.

El movimiento enciclopedista llena todo el siglo de las luces y tiene una serie de supuestos que no han sido todavía suficientemente desentrañados. A este respecto, escribe Ortega: «Para vergüenza nuestra, es forzoso declarar que no existe una sola página donde se nos defina con perspicacia histórica lo que fue el enciclopedismo. Sin que yo entre ahora de lleno en el tema, déjeseme decir que todo lo esencial quedaría claro si lográsemos entender, íntegramente, esta frase de Diderot: «Hátons-nous de rendre notre philosophie populaire.» (Ortega: «Prólogo a un Diccionario enciclopédico abreviado.» Obras completas. Tomo VI, pág. 363.)

«Reduciéndome al mínimo imaginable - agrega Ortega líneas más abajo - haré notar, simplemente, que en esa frase hay a la vista tres factores: la filosofía o saber, la popularidad y la prisa.»

Un análisis de esos tres factores es el programa mínimo que Ortega nos propone para «desenvolver todas las implicaciones que esa exclamación lleva dentro».

La tarea sería ardua, penosa y suscitaría inmediatamente problemas de extrema gravedad. Y, ante todo, éste, que casi queda formulado con sólo poner entre interrogaciones la frase de Diderot: ¿es que la filosofía puede, hablando con rigor, popularizarse? Lo menos que se nos puede conceder es que ello sea problemático. Por eso, la impetuosa seguridad con que Diderot invita a esta tarea de popularización nos hace sospechar que la palabra «filosofía» es empleada aquí en un sentido dis tinto del que nosotros normalmente le asignamos. Y ello nos mueve a esta otra pregunta: ¿qué entendían por filosofía estos hombres del xviii? Porque lo cierto es que las palabras «filosofía» y «filósofo» se usan en esta época con asombrosa prodigalidad, pero no es menos cierto que en este uso -y no sólo por causa de su inusitada frecuencia - olfateamos un considerable abuso. Sin entrar ahora en el fondo de la cuestión, observemos, por lo menos, que lo que los «ilustrados» llaman filosofía - cuando no se limitan a trivializar la que recibieron del siglo xvn, continental o inglesa, es decir, el racionalismo de estirpe cartesiana o el empirismo de origen británico - es un tipo de actividad mental en el que la preocupación propiamente filosófica entra en mucha menor medida que el afán de polemizar, en nombre de las «luces» o del «libre examen», contra todo un orden político-social, que, por lo demás, había, en efecto, cumplido ya su destino. La culminación - en

lo político - de este movimiento es la Revolución francesa, cuyos lemas de combate y directrices ideológicas son de sobra conocidos.

Esto, por una parte. Por otra, comienza en este tiempo lo que podríamos llamar «la religión de la ciencia», el deslumbramiento del hombre europeo ante esta espléndida creación de su genio, proceso que va a culminar, en el siglo siguiente, con el positivismo, y que lleva consigo una reacción antimetafísica. También esta actitud entra como componente de esa compleja cosa que en esta época se llama filosofía.

Expresión y síntesis de esta doble vertiente en la mentalidad del hombre de este tiempo - espíritu de libre examen y tendencia popularizadora, y, de otro lado, entusiasmo por las ciencias y su progreso - es el movimiento enciclopedista. Y la gran cristalización de ese movimiento es la Enciclopedia francesa.

Pero dejemos ahí la cuestión, pues no es éste lugar para entrar en mayores precisiones, y hagamos un poco de historia.

La Enciclopedia.-Ensayos de reunir en un solo cuerpo la totalidad del saber humano los ha habido siempre (la Historia Natural de Plinio es ya uno de ellos), pero la finalidad de estas compilaciones, sus supuestos y su proyección social han sido muy distintos. Citemos, como ejemplo máximo, aquel largo período que va desde el fin de la patrística hasta los comienzos de la escolástica - del siglo v al ix, aproximadamente-, en el que las obras de los sabios son, con pocas excepciones, y en to das partes, enciclopedias. Así, las de Marciano Capella, San Isidoro, Rhaban Mauro. Y ocurre que, en esta época, tampoco existe una filosofía original - lo cual parece ir anejo a la índole misma de la faena compiladora-. Pero, aparte de esta coincidencia con el enciclopedismo del siglo xviri, nada hay de común entre las motivaciones de ambos hechos. Más aún: casi puede decirse que tienen una significación opuesta. La labor de los sabios en los dominios bárbaros resultantes de la gran invasión que acaba con el Imperio Romano de Occidente, se proponía guardar lo que estaba en riesgo de pérdida: el saber antiguo. «Y surge entonces un problema: salvar lo que se encuentra, conservar los restos de la cultura en naufragio. Esta es la misión de los intelectuales de esos cuatro siglos; su labor no es ni puede ser creadora, sino simplemente recopiladora.» (J.Marías: Historia de la Filosofía. «Revista de Occidente». Madrid, 1948, pág. 132.) Sus recopilaciones tienen, pues, este sentido conservador y eminentemente minoritario - son unos cuantos individuos aislados en la gran extensión de la Europa bárbara los que la llevan a efecto, silenciosamente-. El enciclopedismo moderno, en cambio, es esencial y deliberadamente difusivo; no obedece a la finalidad de conservar, sino de propagar. Aquél respondía a una estricta necesidad material, impuesta por las perturbaciones de la época. La Enciclopedia moderna, por el contrario, según expresión de Paul Hazard, «era pedida y exigida por el mismo espíritu del siglo». Son los pueblos mismos los que solicitan con avidez este alimento.

Esto es lo más obvio e inmediato que se puede decir a propósito del ejemplo

propuesto. Su enorme distancia histórica permitiría multiplicar sin dificultad las diferencias. Pero basta con lo dicho para destacar lo que ahora me importa, a saber: que a pesar de haber habido siempre «enciclopedias», nunca, hasta el siglo xviii, hubo «enciclopedismo», es decir, nunca hasta entonces fueron estos intentos el exponente, no ya sólo de una ideología, sino de la fe común de una época. En mayor medida puede aplicarse lo anterior a los ensayos de enciclopedias de la Edad Media escolástica, del Renacimiento y del siglo xvii, inclusive.

Puede considerarse como uno de los iniciadores del movimiento típicamente enciclopedista a Pierre Bayle, con su Dictionnaire historique et critique. Hubo otros ensayos, pero, en realidad, sólo Chambers, en Inglaterra, da por vez primera en el blanco de los apetitos de su tiempo, al publicar su Ciclopaedia o Universal Dictionary of Art and Sciences (Londres, 1728). Y aquí comienza, justamente, la historia - anecdótica - de la Enciclopedia francesa. En efecto, la obra de Chambers resultó un gran negocio editorial. Se tradujo al italiano, y en Francia llegó a ser también muy conocida. Entonces, se trató de hacer, una traducción francesa, cuyo encargo, después de varias peripecias, vino a recaer en Diderot - tal vez por el éxito que había tenido su Diccionario Universal de Medicina-. Diderot comenzó a traducir, pero, como dice J.Bertrand, «no traducía, transformaba. Al prestar a un escritor oscuro el brillo de su propio estilo y la audacia de su pensamiento, no hacía más que traicionarse a sí mismo; su pluma infiel no podía escribir nada mediocre.» (J.Bertrand: D'Alembert. Hachette, París, 1889.) Así, pues, persuadió a los editores de que se debía hacer una obra nueva y más completa - sin sospechar, sin embargo, la envergadura que la empresa iba a adquirir-, y, comprendiendo que no podía llevarla a cabo un solo hombre, llamó en su ayuda a D'Alembert. Poco a poco, el proyecto se fue ensanchando y, con él, la cohorte de los colaboradores.

El prospecto de la Enciclopedia apareció en 1750, y en él se le daba el título de Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.

Se encargó D'Alembert del Discurso preliminar.

El Discurso preliminar.-D'Alembert puso en esta obra lo mejor de su talento. El mismo dice que, en ella está contenida «la quintaesencia de los conocimientos adquiridos en veinte años». En efecto, se trata de una quintaesencia, aunque en otro sentido que el que D'Alembert da aquí a la palabra. Si la Enciclopedia encarna el espíritu del siglo - al menos, en sus más esenciales dimensiones-, el Discurso preliminar puede decirse que condensa, quintaesenciado, el espíritu de la Enciclopedia. Su publicación suscitó grandes entusiasmos y mereció los encendidos elogios de los mejores ingenios de su tiempo, entre ellos de Voltaire.

Veamos las líneas esenciales de su estructura.

El plan del Discurso comprende dos partes, correspondientes al doble objeto de la

Enciclopedia, la cual, en cuanto «enciclopedia», debe exponer, en lo posible, el orden y correlación de los conocimientos humanos; como Diccionario razona do..., etcétera, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, ya sea liberal, ya mecánica, los principios generales en que se basa y los detalles más esenciales que constituyen el cuerpo y la sustancia de la misma».

La primera parte expone la genealogía de las distintas ramas del saber. La segunda es una especie de cuadro histórico de la evolución de los conocimientos desde el Renacimiento.

Comienza D'Alembert por dividir todos los conocimientos en dos clases: directos y reflexivos. Los directos se reducen a los recibidos por los sentidos; los reflexivos son el producto de unir y combinar aquéllos. (En esta declaración de principios, rigurosamente empirista, se advierte la clara influencia de Locke.) El primero de los conocimientos suministrados por la sensación es nuestra existencia. El segundo, la existencia de los otros objetos exteriores, y, entre ellos, el más propio y próximo a nosotros, nuestro cuerpo. El estudio de estos objetos exteriores tiene su origen en la necesidad de defender nuestro cuerpo del dolor y de la destrucción. De ahí se engendran la Agricultura, la Medicina y las artes necesarias. Tras lo necesario, viene lo superfluo, el ejercicio de la razón por puro placer, que da nacimiento a la Física y a la Mecánica, y, mediante la abstracción de las propiedades sensibles, a la Geometría - que es el término más alejado en la contemplación de las propiedades de la materia-. Pero, después de esta generalización, el espíritu humano retrocede en sentido inverso, recomponiendo otra vez el objeto inmediato de la percepción, los cuerpos. Aplicando a ellos la Geometría y la Mecánica, nacen las ciencias físico-matemáticas -y, a su cabeza, la Astronomía-, así como la Física experimental. Vienen luego: la Religión revelada, para satisfacer la necesidad de saber algo sobre la naturaleza divina, que es un «misterio impenetrable», «cuando sólo está esclarecida por la razón»; la Lógica; la Gramática; la Elocuencia; la Historia, la Cronología y la Geografía; la Política. Estas son las principales ramas a que dan lugar los conocimientos directos.

A continuación se clasifican los conocimientos de la reflexión, que son, por una parte, las distintas ramas de la Filosofía, y, por otra, las artes - ya liberales, ya mecánicas-. Entre las primeras hay que distinguir las llamadas bellas, caracterizadas por el gusto, de las necesarias o útiles. En cuanto a las mecánicas, es notable la viva defensa que de ellas hace D'A lembert, tratando de elevarlas del menosprecio en que han estado sumidas (al final de la obra vuelve sobre ellas con especial interés).

Este es el orden genealógico. Pero cosa muy distinta es el orden enciclopédico, que aspira a reunir todos los conocimientos en una especie de árbol, sistema o mapamundi - que será la Enciclopedia misma. ¿Cuál va a ser el criterio para la formación de ese árbol? Entre los muchos posibles, D'Alembert preferirá el de Bacon, que parte de una triple división de las facultades humanas: memoria (sede de los conocimientos directos), razón

(que comprende los conocimientos reflejos del raciocinio) e imaginación (conocimientos reflejos de la imitación). A cada una de ellas corresponden, respectivamente, las tres grandes ramas del saber: Historia, Filosofía y Bellas Artes. Después se hacen las subdivisiones de estas ramas, utilizando la división general de los seres en materiales y espirituales. Con ello termina la primera parte.

La segunda, como he dicho, expone el orden histórico en que se han sucedido los conocimientos desde el Renacimiento, pasando revista a las principales figuras del pensamiento, de las letras y de las artes en ese período. Hay que decir que, tanto la selección de esas figuras como el juicio crítico que a D'Alembert inspiran, adolecen de considerables errores de perspectiva. Pongamos como ejemplos flagrantes de ello sus estimaciones extremas de Malherbe y de Ronsard, en poesía, o las menos extremas, pero también desproporcíonadas, de Bacon y de Descartes, en filosofía. Bien es verdad que la mayoría de éstos errores no son imputables al individuo D'Alembert, sino al juicio de la época.

Aunque el Discurso está concebido en dos partes, en realidad tiene tres.

La tercera está constituida por una serie de consideraciones, de tipo más particular, sobre las peculiaridades de la Enciclopedia y su justificación (por ejemplo, sobre la adopción del orden alfabético). Hay también una crítica del Diccionario de Chambers (no obstante haberle servido de base), un elogio de las distintas colaboraciones y una manifestación de legítimo orgullo ante la obra realizada. Mención especial merece la parte destinada a las artes mecánicas, tratada con particular satisfacción por D'Alembert, quizá porque tenia conciencia de que era la más original de la Enciclopedia, ya que el material de la de Chambers era, en este respecto, mínimo e inútil.

Al final se inserta una «Explicación detallada del sistema de los conocimientos humanos», que constituye un cuadro clasificatorio no exento de grandiosidad. Por último, el Sistema general de los conocimientos humanos según el canciller Bacon se incluye también, con objeto de que pueda servir de término de comparación con la de D'Alembert y librar a éste de la acusación de plagio que le fue hecha, y de la que, con muy buenas razones, se defiende.

Esta es, en sumaria síntesis, la estructura del Discurso preliminar. Las ideas filosóficas contenidas en él ni son originales, ni demasiado profundas; la clasificación, y la misma caracterización, de las ciencias y de las artes, que constituyen la gran armazón de la obra, son igualmente discutibles. No es difícil advertir que los guías espirituales, no sólo de D'Alembert, sino de toda la Enciclopedia, fueron, para cada uno de esos dos aspectos, respectivamente, Locke y Bacon. Pero no es todo esto, contra lo que pueda parecer, lo importante en la obra de D'Alembert. Lo que importa de ella es ese valor representativo a que aludía al comenzar este prólogo; es, también, el hecho de constituir un ejemplo sobresaliente de pensamiento vivo, directamente vinculado a los problemas e

inquietudes de su tiempo; es, en fin, el equilibrio, el buen juicio, la contención, la amplitud de miras, que no vacilaré en llamar clásicos, sin que esta condición vulnere, en este caso, para nada aquella vivacidad e inquietud. No es de extrañar que Ortega haya calificado el Discurso de D'Alembert de «pieza magnífica que espera todavía una edición con minucioso comentario» (Obras completas. Tomo VI, pág. 164).

DATOS BIOGRÁFICOS DE D'ALEMBERT

Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert nace en París en 1717, hijo ilegítimo de madame de Tencin y del caballero Destouches. Abandonado por su madre, al nacer, en la puerta de la iglesia de Saint Jean Lerond - de donde toma su apellido-, es recogido y entregado a madame Rousseau, mujer humilde, que lo sirvió de nodriza y de verdadera madre. Gracias a los cuidados de su padre, que le legó al morir una renta de 1.200 libras y lo recomendó a la tutela de su familia, pudo recibir una instrucción esmerada. Así, ingresa en el colegio de las Cuatro Naciones - que sólo admitía nobles-, donde realiza brillantes estudios. En 1735 es recibido de bachiller en artes. Sus maestros, jansenistas, intentan aprovechar su talento para la gran polémica con los jesuitas, entonces en su período álgido, pero D'Alembert, disgustado de la lucha teológica, se torna hostil a ambos partidos.

Hace estudios de Derecho y Medicina, pero los abandona; su gran afición es la matemática.

Muy joven comienza a elevar memorias a la Academia de las Ciencias, y, tras algunos intentos fallidos, consigue en ella una plaza de asociado adjunto (1742). Sólo mucho más tarde consigue la de pensionista y el goce de los plenos derechos de académico.

Su Tratado de Dinámica (1743) hace de él un sabio de relieve europeo. Lagrange alaba la obra, diciendo de ella que «reduce la estática a dinámica».

En 1746 la Academia de Berlín le premia un trabajo sobre la causa de los vientos. Es importante este hecho, porque le relaciona con Federico de Prusia, que, desde entonces, sería su amigo.

Sus trabajos matemáticos son muy numerosos. Crea un nuevo método de análisis y la teoría de las ecuaciones de derivadas parciales.

Colabora, en la forma conocida, en la Enciclopedia, y despliega gran actividad literaria. Todo ello le vale la elección para la Academia francesa, en 1755, de la que fue secretario.

En 1752, Federico le ofreció la presidencia de la Academia de Berlín, en espléndidas

condiciones. Aún vivía Maupertuis, su presidente, y D'Alembert no quiso aceptar, entre otras razones, por ésta. Más tarde, muerto ya Maupertuis, rechazó nuevamente la oferta.

Mantiene también relación epistolar con Catalina de Rusia.

La obra de la Enciclopedia encontró, a partir de su segundo volumen, fuerte oposición en los sectores de opinión enemigos y en los poderes oficiales. En 1759, año en que un decreto del Consejo suprimía las cartas de privilegio que se habían concedido para la publicación de la Enciclopedia, D'Alembert, cansado de una lucha que preveía sin esperanza - en una carta a Voltaire expone todas sus razones-, abandona la obra. Se habían publicado siete volúmenes. Diderot continuó solo.

D'Alembert, muere el 29 de octubre de 1783.

Rousseau: *El contrato social*

Pertenece Rousseau a ese extraño linaje de pensadores que, sin dejar de ser hijos de su tiempo, han vivido en pugna con él, o, por lo menos, en espiritual soledad en medio de las corrientes ideológicas dominantes. Casi siempre se trata de personalidades difíciles, muy diferenciadas y con su tanto de anomalía. Salvando todo lo salvable, podrían ponerse como ejemplos destacados de ellas - aunque en sentidos muy diferentes - a Heráclito o a Empédocles entre los griegos, a Lulio o a Rogerio Bacon en la Edad Media, a Giordano Bruno en el Renacimiento, a Espinoza o a Pascal en el xvii, a Kierkegaard o a Nietzsche en el xix. Las diferencias entre ellos - inclusive de importancia filosófica y de influencia histórica-son mayúsculas, tanto, que a veces presentan el carácter de verdaderas oposiciones, y, sin embargo, una línea sutil, que afecta sobre todo al pathos de su actitud insumisa ante el orden de valores de su época, tomando esta expresión en su acepción más amplia, podría enlazarlos sin excesiva violencia. En un modo u otro, todos ellos son excéntricos; en una u otra manera, también, paradójicos (por ejemplo, a la vez arcaizantes y precursores); en alguna forma, en fin, rebeldes y solitarios.

Rousseau tiene una significación propia y aparte en el pensamiento del siglo xviii, no se le puede encasillar en ninguna escuela o tendencia, y no es sorprendente que se concitase, mientras vivió, hostilidades procedentes de los campos más diversos, ni que después de su muerte despertase también los más cálidos entusiasmos, si bien éstos hayan ido orquestados siempre con el coro de los vehementes denostadores. Madame de Staél decía de él que no había inventado nada, pero que «lo había inflamado todo» 1. Lo primero no es exacto, pero lo último refleja efectivamente una de las características esenciales de esta inquietante figura, ante la que no cabe la indiferencia, quizá por la pasión misma que - visible o soterrada - anima siempre su pensamiento, y que puede resultar, ya estimulante, ya irritante, pero en todo caso comunicativa.

Es comprensible que el predicador de la vuelta al «estado de la naturaleza» y del pacto social, el hombre de la libertad y la igualdad primigenias y de la soberanía absoluta del pueblo, encontrase la enemiga de la autoridad política y de los hombres asentados en el orden constituido; es muy lógico que el teórico de la «religión civil», el calvinista renegado, el deísta, atrajese sobre sí las censuras y anatemas de la autoridad eclesiástica y la oposición de los creyentes. Pero ello mismo debería haberle alineado junto a los «ilustrados» - que, en efecto, al principio le recibieron como a uno de los suyos-, junto a los hombres de la Enciclopedia - en la que efectivamente colaboró-, junto a los «filósofos», que, al parecer, luchaban en la misma trinchera. Sin embargo, fue quizá de este lado de donde recibió las más agrias repulsas, las diatribas más enconadas. El campeón de esta reacción es Voltaire, que abandona con él los modos elegantes de su ironía y causticidad habituales para insultarle sin empacho. Diderot, el amigo y mentor

de su juventud, acaba por llamarle «el gran sofista». Y Marmontel, y D'Alembert, y el mismo Hume... Con todos encuentra, y todos encuentran con él, motivo de querella. La áspera independencia de su pensamiento rechaza todo compromiso, toda alianza precaria. Y su vida transcurre en perpetuo conflicto con los hombres, con la sociedad... y consigo mismo (la manía persecutoría que le aquejó en su vejez tenía en los episodios de su vida real suelo propicio donde afincar sus raíces). Ahí hay que situar uno de los motivos decisivos de su amor a la soledad, a la naturaleza virgen, sin mácula de humanidad, y una de las matrices vitales de su pensamiento. Y no se vea en esto círculo vicioso - puesto que antes he afirmado que fue la independencia de su pensamiento la que le malquistó con el contorno social-, pues en Rousseau ambas cosas, pensamiento y vida personal y de relación, anduvieron siempre, íntimamente unidos, reobrando y modelándose mutuamente. Quizá radique ahí una de las claves más reveladoras de, este hombre contradictorio -y el traer aquí este adjetivo implica que lo fue en grado superior a lo que es sólito en todo hombre - y tan frecuentemente mal comprendido. Ortega ha aludido a ello de pasada, con su peculiar penetración, al ver en Rousseau el «primer ensayo» - plenificado después en Chateaubriand - de «verter la propia persona en la obra», cosa que en su tiempo debió de parecer, por cierto, altamente impertinente.

Rousseau es, así, ante todo, hombre de contrastes; sólo en las posiciones extremas encuentra la conciliación última - aunque nunca terminal y quiescente, siempre dinámica - de sus ideas. Su debut en la vida intelectual de su época - su irrupción, sería mejor decir - tuvo lugar con una casi insolente paradoja y revistió caracteres de escándalo, haciéndole pasar de golpe de la oscuridad a la celebridad más brillante. Se trata de su famoso Discours sur les Sciences et les Arts, premiado por la Academia de Dijon, y que respondía a la cuestión, públicamente planteada por dicha Academia, de si el desarrollo de las ciencias y de las artes había ejercido, un influjo benéfico o nocivo sobre la sociedad humana. La respuesta de Rousseau fue tajante y negativa, y le colocó en pugna con todas las tendencias culturalistas y progresistas de su siglo. El desarrollo de las artes y de las ciencias - proclama Rousseau-, lejos de ser el vehículo de un perfeccionamiento progresivo del hombre, ha constituido una de las causas fundamentales de su corrupción y decadencia. Se ha dicho que la tesis de Rousseau no era original, sino que le fue sugerida por Diderot, a quien Rousseau consultó sobre el asunto visitándole en el castillo de Vincennes, donde a la sazón se hallaba preso - el propio Diderot desmintió esta imputación posteriormente, a pesar de hallarse ya desavenido con Rousseau. Se ha dicho también que no era sincera, sino calculada con vistas a un éxito fácil; que es un zurcido hábil de artificiosos sofismas; que la circunstancia fortuita de aquel triunfo inicial forzó toda la marcha ulterior de su pensamiento, etc. Rousseau, por el contrario, nos ha descrito aquel momento - el momento en que, camino de Vincennes, leyó en el Mercure de France la noticia del concurso de la Academia de Dijon - como una «inspiración súbita», una especie de «iluminación» o de trance profundo, con crisis de lágrimas y con todas las características de las revelaciones trascendentales2. Ha rold Hóffding enjuicia así la «iluminación de Vincennes»: «Aquí tenemos a Rousseau por uno de sus lados más

auténticos: su entusiasmo, sus lágrimas, el turbión de sus pensamientos, que no siempre se convierten en un verdadero tesoro, porque no puede asir, retener ni desarollar las ideas, una por una. Pero, sobre todo, aquí le tenemos frente a su problema. Lo que se le apareció con súbita claridad, bajo el árbol del camino, era la contraposición entre el estado de sociedad y la cultura, de un lado, y la naturaleza del hombre, con sus impulsos y sus facultades, del otro»3. En efecto, todas las alegaciones anteriormente aludidas contra la autenticidad de la tesis del Discours sur les Sciences et les Arts, dictadas por el ardor polémico del momento, caen por su base con sólo considerar si Rousseau fue o no un pensador con personalidad propia, cosa que a nadie se le ocurriría discutir hoy. Ahora bien, supuesto que lo fue, aquella entrada impetuosa en la liza intelectual de su época no hace sino marcar, en perfecta congruencia con todo su despliegue ulterior, el rumbo de un estilo de pensamiento y las bases ideológicas de una doctrina. Es verdad que radicalismo juvenil de aquel primer escrito se atenuó y templó posteriormente, pero su idea fundamental, a saber, la estimación del «estado de naturaleza» como el estado más perfecto del hombre, en contraposicion al «estado civil», origen de toda perversión, permaneció firme a lo largo de toda su obra y la informó como su principio esencial.

Y sobre esta paradoja inicial, multiplícanse los contrastes. Contrastes no sólo con las ideas y valoraciones vigentes, sino también internos a su propio pensamiento. A la sociabilidad y a la cultura, características del hombre histórico (que en nuestro lenguaje filosófico actual vale tanto como decir del hombre a secas), que son para Rousseau, como hemos dicho, complicación y corrupción, opone él la sencillez, veracidad y pureza del hombre «natural» (Rousseau no establece, por supuesto - y este es quizá su error fundamental - la distinción esencial entre naturaleza e historia, o, por mejor decir, considera que hay un estadio «natural» de lo histórico, y que la historia civilizada no es sino una degradación de la primigenia historia, que es natural). Rousseau se levanta, en realidad, contra la idea, o el ideal, ya actuante en su época, aunque aún no en forma plenamente explícita, del progreso, que debía galvanizar la espiritualidad europea del xix. Su lucha contra el desarrollo de «las artes» es, por otra parte, una primera reacción contra el imperio de la técnica, que iniciaba también su marcha triunfal.

Análogo contraste se manifiesta en la estimación rousseauniana de los valores intelectuales: frente a la actitud general de su siglo, que deifica a la «Razón», vuelve Rousseau por los fueros del sentimiento y del «corazón». Pero, mientras que en su actitud frente a la concepción progresista de la historia puede parecer un reaccionario - ya veremos que, en realidad, no lo es-, en este otro aspecto de la primacía del sentimiento se presenta más bien como un precursor. Es esa primacía la que, sobre todo, ha permitido ver en Rousseau el primer anticipo del romanticismo (se ha señalado, por ejemplo, concretamente, su influencia en el movimiento alemán del Sturm und Drang).

Rousseau reacciona, pues, enérgicamente contra el racionalismo de su época. Hay esferas enteras, del conocimiento en las que la razón tiene que hacer muy poco o nada. Así, en el orden de los valores morales y religiosos. Si hay una «religión natural», es

decir, una religión sin revelación -y Rousseau no duda que la haya, siguiendo en esto la corriente deísta de pensamiento procedente del siglo anterior y tan extendida en el suyo-, no es, sin embargo, la razón la que determina sus contenidos. El deísmo de Rousseau, en pugna con el de todo el racionalismo, apela de la razón, impotente, a la conciencia. Lo mismo acontece en el orden moral: es la conciencia, el sentimiento moral - una especie de instinto, semejante, en lo espiritual, al instinto propiamente dicho en lo físico, y tan infalible como él - la única regla del bien (y aquí acusa Roussean la influencia de la escuela inglesa del moral sense).

En lo económico, Rousseau recurre de lo superfluo a lo necesario; del crecimiento de los espacios económicos, determinado por la expansión del gran comercio, a las economías limitadas y hasta a la pobreza de los viejos y pequeños pueblos, directamente proporcional - piensa él - a sus virtudes cívicas y militares - el ejemplo de Esparta, que le seduce entre todos los de la Antigüedad, está siempre ante sus ojos-; del lujo a la frugalidad, de la multiplicación de los deseos y necesidades a su reducción a las estrictas medidas «naturales» - son patentes las resonancias estoicas.

¿Qué más? Rousseau, filósofo, ataca a la filosofía, y lo hace, sobre todo, en las personas de sus representantes contemporáneos, de los que a sí mismos se llaman pomposamente «filósofos»; los acusa de sofisticación y de filisteísmo; descubre el fondo de frivolidad de todo el movimiento «ilustrado»; denuncia los gérmenes dañinos que yacen bajo su pretensión de extender los conocimientos científicos y filosóficos a la masa del pueblo: la ciencia no es, no podrá ser nunca, cosa de masas, sino de limitadísimas minorías; menos aún: de unos cuantos individuos geniales. Por eso, el intento de hacer de ella patrimonio común de las muchedumbres no puede conducir sino a una radical falsificación y, en definitiva, a una perversión de las almas vulgares, que, en posesión de unos míseros conocimientos fragmentarios, creerán ya saberlo todo, incurriendo con ello en las mayores necedades y desvaríos.

En fin, el individualista del Emilio se muestra colectivista en el Contrato Social - dos libros, por cierto, aparecidos en el mismo año-, sin que lo uno, como veremos, contradiga a lo otro; el demócrata apasionado aboga - aunque sólo sea como mal necesario - por un gobierno autoritario; el hombre que más influyó en la revolución proclama la sumisión a los gobiernos constituidos.

Y así sucesivamente...

¿Qué hacer con toda esta serie de paradojas, de aparentes antinomias y contradicciones? ¿Qué actitud tomar ante este no conformista insobornable, que pelea en dos frentes y no pacta con nadie?

La reacción de sus contemporáneos debió de ser, primero, de estupor; luego, de indignación y de airada protesta. Las ideas en que marchaban inertemente embarcados se

vieron de pronto sacudidas, llamadas por Rousseau a comparecer ante el tribunal de su acérrimo e independiente criterio, y este juez implacable se complació en mostrar la gratuidad e insuficiencia de la mayor parte de ellas y se negó a formar en el coro alegre y confiado de las mutuas gratulaciones. Hay que decir que, en este aspecto por lo menos, fue Rousseau más profundo y auténtico que la mayoría de los pensadores de su tiempo. En ello radica la razón de su fuerza, a pesar de la poca fuerza que con frecuencia tienen sus razones, y eso es también, por otra par te, lo que no le fue perdonado. En muchos sentidos fue Rousseau algo así como la conciencia de su época. Y ya se sabe que no hay nada menos llevadero, más incómodo, que las amonestaciones de una conciencia severa o escrupulosa.

Donde el pensamiento de Rousseau dejó huella más perdurable y ejerció más extenso influjo - aunque no más profundo - fue en la doctrina política. Bertrand de Jouvenel, en su citado Ensayo (Apéndice, nota (a): Las obras políticas de Rousseau), ofrece la siguiente noticia de su legado como escritor político:

«Se puede contar, si se quiere, hasta siete obras políticas de Rousseau. La primera en fecha es el artículo «Economía política», redactado por él a su vuelta de Ginebra, en octubre de 1754, para el quinto volumen de la Enciclopedia (aparecido en octubre de 1755). Pero M.Schinz subraya que Rousseau, en sus Confesiones, observa un silencio completo con respecto a este ensayo. Lo explica por la gran diferencia de los puntos de vista expuestos en el artículo «Economía» y el Contrato. Como quiera que sea, ni el autor ni los contemporáneos dieron importancia a este primer ensayo, que se puede calificar de bosquejo.

«Los dos ejercicios son el Juicio sobre el proyecto de paz perpetua, del abate de Saint-Pierre, y el Juicio sobre la Polisinodia, redactados en 1756 y publicados en 1760.

«La obra doctrinal es, naturalmente, el Contrato, publicado en 1762, un poco antes del Emilio, y que hizo mucho menos ruido que la gran obra sobre la educación. Escribiendo a Malesherbes, en el momento en que corrige las pruebas del Contrato, Rousseau no lo menciona entre sus obras esenciales, que son - dice - el Discurso sobre las Ciencias y las Artes, el Discurso sobre la Desigualdad y el tratado sobre la educación. Mucho más tarde, dirá, al parecer, a Dessaulx:

«En cuanto al Contrato Social, los que se alaben de entenderlo por entero son más hábiles que yo. Es un libro a rehacer; pero ya no tengo ni fuerzas ni tiempo para ello.» (Dessaulx: De mis relaciones con J.J.Rousseau. París, 1798, pág. 102.)

«Cualquiera que sea el valor que se quiera otorgar a este testimonio, y de cualquier manera que se lo quiera interpretar, basta tener una cierta familiaridad con la Correspondencia de Rousseau, con sus Confesiones, con sus Diálogos, para advertir que

su pensamiento apenas vuelve sobre esta obra.

«Los otros tres libros políticos son las Cartas de la Montaña (1764), el Proyecto de Constitución para Córcega, redactado a petición de Buttafoco, y las Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyectada reforma, escrito a requerimiento de un magnate polaco. Ni una ni otra obra fueron publicadas viviendo Rousseau. La Polonia figuró en la edición de sus obras de 1782. La Córcega no fue conocida hasta el siglo xrx.»

De todas estas obras, la única a tomar en consideración es el Contrato (las demás, o son obras de circunstancias sin contenido teórico apreciable, o, como las Cartas de la Montaña, no son propiamente políticas). Y, sin embargo, esta obra, de tan largas resonancias en el pensamiento político europeo, no es tampoco, según declara el propio Rousseau en sus Confesiones - la «Advertencia preliminar» al Contrato alude a lo mismo-, más que un fragmento de una obra de mucho mayor envergadura que, con el título de Institutions politiques, planeaba desde hacía mucho tiempo, y que no se encontró «con fuerzas» ni con ganas de terminar. Seleccionó, pues, lo que le pareció más estimable de los materiales que había elaborado para esa obra, lo ordenó y compuso en forma de libro, y lo dio a la imprenta, destruyendo lo demás.

El mismo Rousseau ha dejado una inmejorable sinopsis de la doctrina del Contrato Social en la sexta de sus mencionadas Cartas de la Montaña. He aquí la selección que de ella hace E. Lerminier - las supresiones corresponden a partes menos esenciales y van marcadas por puntos suspensivos - en su Philosophie du Droit:

«¿Qué es lo que hace que el Estado sea uno? La unión de sus miembros. ¿Y de dónde nace la unión de sus miembros? De la obligación que les une. Hasta aquí todos están de acuerdo. Pero, ¿cuál es el fundamento de esta obligación? Aquí es donde, los autores se dividen. Según unos, es la fuerza, según otros, la autoridad paterna; según otros, la voluntad de Dios. Cada uno establece su principio y ataca el de los otros. Yo mismo no he hecho otra cosa, y, siguiendo la parte más sana de los que han discutido estas materias, he puesto como fundamento del cuerpo político la convención de sus miembros, y he refutado los principios diferentes del mío... El establecimiento del contrato social es un pacto de una especie particular, por el cual cada uno se compromete hacia todos; de donde se sigue el compromiso recíproco de todos hacia cada uno, que es el objeto inmediato de la unión. Digo que este compromiso es de una especie particular, porque siendo absoluto, sin reserva, no puede, sin embargo, ser injusto ni susceptible de abusos, puesto que no es posible que el cuerpo se quiera perjudicar a sí mismo, en tanto en cuanto el todo no quiere sino para todos... La voluntad de todos4 es, pues, el orden, la regla suprema, y esta regla general y personificada es lo que yo llamo el soberano. Se sigue de aquí que la soberanía es indivisible, inalienable, y que reside esencialmente en todos los miembros del cuerpo. Pero ¿cómo obra este ser abstracto y colectivo? Obra por leyes, y no podría obrar de otra manera. ¿Y qué es una ley? Es una declaración pública y

solemne de la voluntad general sobre un objeto de interés común... Pero la aplicación de la ley recae sobre objetos particulares e individuales. El poder legislativo, que, es el soberano, tiene, pues, necesidad de otro poder que ejecute, es decir, que reduzca la ley a actos particulares... Aquí viene la institución del gobierno. ¿Qué es el gobierno? Es un cuerpo intermediario, establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, tanto civil como política. El gobierno, como parte integrante del cuerpo político, participa de la voluntad general que lo constituye; como cuerpo en sí mismo, tiene su voluntad propia. Estas dos voluntades a veces están de acuerdo y a veces combaten. Del efecto combinado de este concurso y de este conflicto resalta el juego de toda la máquina. El principio que constituye las principales formas de gobierno consiste en el número de miembros que lo componen... Las diversas formas de que el gobierno es susceptible se reducen a tres principios. Después de haberlos comparado con sus ventajas y con sus inconvenientes, doy la preferencia a la que es intermedia entre las dos extremas, y que lleva el nombre de aristocracia... En fin, en el último libro, examino por vía de comparación con el mejor gobierno que ha existido, es decir, el de Roma, la organización más favorable a la buena constitución del Estado. Después, termino este libro y toda la obra con unas investigaciones sobre la manera cómo la religión puede y debe entrar a formar parte constitutiva en la composición del cuerpo político. ¿Qué pensáis, señor, leyendo este análisis corto y fiel de mi libro? Lo adivino. Os decís: He aquí la historia del gobierno de Ginebra. Es lo que han dicho, al leer mi obra, todos los que conocen vuestra constitución... He tomado, pues, vuestra constitución, que encontraba hermosa, como modelo de las instituciones políticas; y, proponiéndoos como ejemplo a Europa, lejos de tratar de destruiros, exponía los medios de conservaros.» Etc.

Aquí están, en efecto, extractados los temas capitales del Contrato, que en el libro se distribuyen así:

1.0 Origen del Estado: el pacto social (Lib. 1, caps. 5.° y 6.°).

2.0 El soberano: la voluntad general (Lib. 1, cap. 7.°; lib. II,

cap. 3.°; lib. IV, cap. 1.°) y la soberanía (Lib. II, caes. 1.0 a 6.°).

3.° La Ley (Lib. II, caps. 6.°, 11 y 12) y el legislador (Lib. II, cap. 7.°).

4° El gobierno y sus formas (Lib. III).

5.° La religión civil (Lib. IV, cap. 8.°).

Al hilo de este temario, fácil de seguir en la obra, se puede obtener una visión completa de la filosofía política de Rousseau.

Anotaremos aquí solamente algunas observaciones aclaratorias sobre sus conceptos más fundamentales y susceptibles de dudosa interpretación (los puntos no tocados se suponen suficientemente explícitos en el texto, o interesan menos a nuestra exposición, forzosamente muy limitada).

En primer lugar, la noción misma del pacto social. Es sabido -y Rousseau lo declara expresamente - que esta idea no es original del pensador ginebrino. La tesis contractual del origen de la comunidad política, a partir de un «estado natural» del hombre, había sido sostenida por muchos teóricos del Estado anteriores a Rousseau; era una idea que estaba en boga ya en el siglo xvii5, que aparece en los principales pensadores políticos de esa centuria - Hobbes, Spinoza, Locke - y que Rousseau encuentra y acoge sin violencia alguna, por estar «en el aire» de la época. Afirman, pues, que no es original sólo quiere decir aquí que no pertenece a Rousseau su prioridad. Pero si por originalidad de una idea entendemos -y este es, en efecto, su verdadero sentido - el hecho de haberla pensado o repensado desde sus supuestos, de haberla hecho brotar espontáneamente dentro de una concepción propia de la realidad, en la que encuentra su necesaria articulación, entonces, nadie más acreedor que Rousseau a la paternidad de la doctrina, del contrato social.

Los fundamentos filosóficos de esta idea hay que buscarlos en el naturalismo que domina la época entera, y del que las diversas posiciones intelectuales o «filosóficas» que en ella se producen no son sino variantes. Por mucho que Rousseau se apartase de las corrientes de pensamiento de su tiempo -y hemos visto hasta qué grado lo hizo - lo que no podía evitar es el pertenecer a él, el estar implantado en él. Esta implantación en un tiempo histórico concreto es esencial a todo hombre e implica su identificación con una serie de vigencias que constituyen la sustancia espiritual de esa época. Una de estas vigencias es la idea de «naturaleza», elaborada simultáneamente por la filosofía y por la física modernas, y elevada a instancia suprema, a principio explicativo fundamental, en las concepciones del mundo y del hombre de los siglos xvii y xviii. Toda actividad espiritual - se piensa - debe encontrar su radicación en principios naturales; y, así, se habla de un derecho «natural», de una moral «natural» y hasta de una religión «natural». Dentro de este horizonte surge la idea moderna del pacto social, que se opone, por una parte, a la concepción tradicional aristotélica del hombre como zoon politicon, es decir, de la sociedad política como algo originario y natural, y por otra, al Estado de derecho divino postulado por el pensamiento cristiano.

Todos los teorizantes del pacto social suponen un «estado natural» del hombre, que es apolítico, y una constitución del Estado, a partir de él, por convención libremente estipulada con el fin de alcanzar ciertos fines comunes. Pero, dentro de esta idea genérica, en la indagación de cuyos supuestos no podemos demoramos ahora, las valoraciones de ambos «estados» - el natural y el civil - y sus consecuencias para la doctrina orgánica del Estado, varían mucho de unos pensadores a otros, y ahí es donde

radica la gran originalidad de Rousseau - tomando ahora la palabra en los dos sentidos antes señalados-, sin que este reconocimiento prejuzgue en absoluto el acierto o error de su teoría.

Si comparamos la doctrina rousseauniana con la de sus dos antecesores más ilustres - en cuanto tratadistas políticos-, Hobbes y Locke, veremos, en efecto, que, en este aspecto, difieren hasta la oposición.

Hobbes parte de una concepción pesimista del hombre. El hombre es malo por naturaleza; un animal ambicioso, desconfiado, egoísta, ávido de poder y de gloria a expensas de sus senlejantes - homo homini lupas-. El «estado de naturaleza», según esto, no puede ser otra cosa que la «guerra de todos contra todos». Si, además de esto, el hombre no fuese un animal inteligente - lo que, para Hobbes, viene a significar calculador-, la especie humana, sometida a tal régimen de violencia, acabaría pronto por destruirse a sí misma. Para evitarlo, surge el pacto social, el artificio del Estado, arbitrio de salvación y de seguridad para el hombre natural, siempre, abocado al exterminio. Contra la tesis de Aristóteles, Hobbes afirmará que el hombre es insociable por naturaleza, pero tiene que hacerse sociable por necesidad, o, mejor, por miedo. El resultado de este pacto es la renuncia al derecho natural sobre todas las cosas, que cada uno tiene, en favor de un tercero, el soberano, que, por lo demás, no es parte contratante ni queda, por tanto, ligado por obligación alguna hacia los súbditos. El Estado que así nace -ya tenga forma monárquica, aristocrática o democrática - goza de un poder absoluto sobre los súbditos: es el Estado Leviathan, en el cual el principio autoritario alcanza su máxima expresión. Sólo de esta manera - piensa Hobbespodrá cumplir el Estado su fin esencial, que es el mantenimiento de la paz entre los hombres. Si la transmisión de los derechos y de la libertad naturales no fuese absoluta, y en la medida en que no lo fuese, continuaría el estado de guerra. (Entre las atribuciones de que queda investido el soberano figura, naturalmente, la de hacer y derogar la ley. Hobbes no quiere saber nada de una división de poderes, que debilitaría la soberanía. Esta es absoluta -e indivisible.)

Locke concibe el «estado natural» de una manera mucho más grata y optimista. Los hombres que en él viven son unos entes razonables, que no hacen mal uso de su libertad. No hay guerra de todos contra todos, porque los instintos benévolos y sociables priman sobre los egoístas y agresivos. El pacto que origina la sociedad civil obedece sólo al deseo de asegurar mediante la ley esos derechos naturales, que ya tenían vigencia espontánea en el estado prepolítico o de naturaleza, pero que, sin la protección de los organismos estatales, se encontraban expuestos a posibles abusos de algunos individuos menos razonables. El tránsito de un estado a otro es aquí suave, y tiene un carácter corroborativo: los derechos naturales subsisten en la sociedad política; los individuos no hacen renuncia de ellos, sino que, simplemente otorgan su representación voluntariamente a una mayoría de contratantes para que los administre en bien de todos. Y entre esos derechos o prerrogativas del hombre natural hay uno fundamental, que el

Estado debe proteger celosamente, si ha de mantener el principio de su legitimidad: la libertad. Del pacto social, en Locke, sale así un tipo de Estado diametralmente opuesto al de Hobbes: un Estado liberal y representativo - parlamentario - con division de poderes (ante todo, los dos ensenciales: el legislativo y el ejecutivo, con primacía de aquél). La fuerza no puede constituir para Locke en ningún caso el principio de legitimidad.

Entre las concepciones de Hobbes y de Locke, por lo demás tan diversas, hay, sin embargo, algo de común, a saber: que la sociedad política representa un enriquecimiento, un perfeccionamiento de la vida del hombre. En Hobbes tiene ello un carácter absoluto, puesto que el tránsito se verifica a partir del mal radical, que es el estado de naturaleza; en Locke, ese tránsito sólo supone un afianzamiento y una ordenación - legal - de los bienes que ya la naturaleza había otorgado al hombre espontánea y originariamente; pero, precisamente por tratarse de un afianzamiento de bienes positivos, es, también, un mejoramiento. Y justamente contra esa estimación común - común, no sólo a Hobbes y Locke, sino, en general, a toda la época moderna - se levanta Rousseau, que comienza por invertir los términos de la concepción de Hobbes. El pesimismo de éste es trasladado del estado de naturaleza al estado civil. «Por naturaleza», el hombre es bueno. Se corrompe por la acción maligna que sobre su alma ejerce la vida social, excitando sus pasiones y apetitos. El estado natural del hombre es pacífico y virtuoso; la lucha, el antagonismo, el «estado de guerra», sobreviene precisamente con la convivencia y la cooperación propias del «estado social». No obstante, el hombre no puede vivir siempre en «estado de naturaleza». «Supongo a los hombres - escribe Rousseau - llegados a un punto en que los obstáculos que perjudican a su conservación en el estado de naturaleza superan por su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en este estado. Entonces ese estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser.» (Contrato, lib. 1, capítulo 6.0)6. Ese es el momento en que se hace necesaria la asociación, la «suma de fuerzas» para la defensa común. Y entonces surge el verdadero problema, que Rousseau expresa así: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedece, sin embargo, más que a sí mismo y queda tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social.» (Ibíd.)

La figura de Estado que resulta de estas premisas es muy distinta de las que ofrecen las concepciones de Hobbes y de Locke. Por lo pronto, el contenido del pacto mismo presenta caracteres muy diferentes en los tres autores. En Hobbes, enajenación total de los derechos naturales - por tanto, de la libertad - en favor de un tercero, el soberano, que queda al margen del contrato y con poder absoluto sobre los contratantes. En Locke, por el contrario, el pacto tiene como fin la salvaguardia de esos sagrados derechos, la garantía de su continuidad; no hay enajenación, sino mera legalización; no hay cesión, sino mera delegación representativa en una mayoría de contratantes. En Rousseau, como

en Hobbes, hay «enajenación total» de derechos, pero no a un tercero, sino a la «comunidad». «Estas cláusulas (las del pacto) - dice Rousseaubien entendidas se reducen a una sola, a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad.» (Ibíd.) Ahora bien, esto significa justamente todo lo contrario del resultado de Hobbes, pues, «dándose cada uno a todos no se da a nadie, y como no hay un solo asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le cede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene». Es decir, que lo que Rousseau comienza por llamar enajenación, se ve después que, en rigor, no lo es. Sin embargo, tampoco se trata aquí, como en Locke, de una simple prolongación del «estado natural» bajo la garantía de la ley y del gobierno representativo, que, en definitiva, son aquí dispositivos meramente externos, aunque necesarios. El paso del «estado natural» al «estado civil» representa en Rousseau un cambio sustantivo, una transformación profunda que afecta a la esencia misma de la vida y de las relaciones humanas. En Hobbes, se pierden los derechos naturales; en Locke, se conservan; en Rousseau, se transforman. Ahí radica, como ha visto muy bien J.J.Chevallier, lo nuevo de la concepción rousseauniana. «¿Dónde está, pues, - se pregunta este autor, refiriéndose al Contrato-, la invención de esta obra célebre? Hela aquí: esa libertad y esa igualdad, cuya existencia en el estado de naturaleza se postula tradicionalmente, Rousseau pretende encontrarlas de nuevo en el estado de sociedad, pero transfamadas, habiendo sufrido una especie de modificación química, «desnaturadas». Hay - para emplear las expresiones de un sabio comentador de la obra, M.Halbwachs - «creación de un orden enteramente nuevo y de un orden necesariamente justo por el contrato». O, para citar a B. de Jouvenel en su admirable Essai sur la politique de Rousseau, hay creación de una nueva «naturaleza» en el hombre, lo que permite a éste superar la contradicción, inherente al estado social, entre sus inclinaciones individuales y sus deberes colectivos. He ahí la primera y capital invención de Rousseau. Tiene ella como pivote la concepción misma del soberano, de la soberanía y de la ley, que el autor hace derivarse del contrato social, y que alimenta los dos primeros libros - de cuatro - de la obra.» (J.J.Chevallier, ob. cit., pág. 144.)

El soberano es, según Rousseau, «el cuerpo político» mismo, el «cuerpo del pueblo», y no está formado «más que por los particulares que lo componen» (Lib. 1, cap. 7.°), si bien constituye «un ser colectivo», cuyo aglutinante es la voluntad general. Este último concepto es, quizá, el primordial en la teoría de Rousseau. Brota ya de la naturaleza misma del pacto originario, cuya fórmula más apretada es la siguiente: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos en cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo. Inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad» (Lib. 1, cap. 6.°).

En estas palabras está dada ya la esencia de lo que Rousseau llama «voluntad general», concretamente en la expresión «cuerpo moral». Rousseau introduce este ingrediente de la moralidad en la esencia misma de la comunidad política. La desnaturación» de que habla J.J.Chevallier es, entre otras cosas y fundamentalmente, una moralización. «Ese paso del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes» (Lib. 1, cap. 8.°). El hombre entra, pues, en el reino de la moralidad cuando deja de ser hombre a secas - que es lo que era en el estado natural - para convertirse en ciudadano. Y lo que hace de él un ciudadano es su pertenencia a ese todo colectivo constituido, precisamente, por la vigencia de la voluntad general. Pero ¿qué es, en fin, lo que cualifica como general a esa voluntad del hombre social o civil? Porque de eso se trata, de una cualificación, y no de una mera coincidencia cuantitativa de voluntades individuales. El concepto de «voluntad general» no es aditivo, sino cualitativo o intencional. Rousseau nos previene contra el error de confundir la «voluntad general» con la «voluntad de todos»: «Hay con frecuencia - dicegran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta no atiende más que al interés común, la otra concierne al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares» (Lib. II, cap. 3.°). La voluntad general, bien entendido, necesita ser mayoritaria, pero sólo por la estricta ra zón de que, si no lo fuese, no habría pacto, ni, por tanto, comunidad política. Pero lo que le confiere su carácter de general no es el hecho cuantitativo y externo de su mayoría, sino la cualificación interna - moral - del bien que persigue. La voluntad es general cuando quiere el bien común, y a él pospone el interés particular: es particular, cuando su interés lo es, y a él supedita el bien de la comunidad. Y en eso consiste también la moralidad del estado civil, frente al egoísmo instintivo del estado natural. Según esto, en el caso límite - que, naturalmente, nunca se da de hecho-, la voluntad de un solo individuo puede ser general - cuando quiera el bien común por encima del propio - y, en el otro extremo, la voluntad de todos puede ser particular - todos pueden coincidir en querer su bien particular por encima del común. Mejor aún se advierte esta condición de la voluntad general en los casos medios, es decir, mayoritarios - que suelen ser los efectivos. Una mayoría, y mejor todavía si se trata de una absoluta mayoría, puede ser justamente la antítesis, la anulación misma de la voluntad general, a saber: cuando constituye un partido. El partido, bando o secta - Rousseau no establece diferencia esencial entre ellosforma siempre una asociación particular dentro de la general del Estado. Ahora bien, «cuando una de estas asociaciones es tan grande que prevalece sobre todas las demás, ya no tenéis como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; entonces ya no hay voluntad general, y la opinión que prevalece no es más que una opinión particular» (Lib. 1, cap. 3.°). Nada más lejos, pues, del Estado de Rousseau que un régimen de mayorías, entendido como régimen de partidos.

Todo esto es bastante extraño, y aparentemente contradictorio. En efecto, la estimación peyorativa del estado civil, frente al estado natural, punto de partida e idea

madre de toda la concepción de Rousseau, parece haberse trocado en su contraria. El capítulo 8.° del libro 1 del Contrato es una apología del estado civil en contraposición al natural. La «desnaturación» aparece allí como una transformación positiva, como una elevación de la vida humana a niveles muy superiores al del «estado de naturaleza». En el estado civil, la justicia, como hemos visto, sustituye al instinto, las acciones cobran una calidad moral de que antes carecían. «Es entonces solamente cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar de acuerdo con otros principios y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones»... «sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no la degradasen con frecuencia por debajo de aquélla de donde salió, debería bendecir sin cesar el instante feliz que lo arrancó de ella para siempre y que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre»... «Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana, es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee»..., etc. «Se podría agregar, sobre lo que precede, a las adquisiciones del estado civil, la libertad moral, única que hace al hombre verdaderamente dueño de sí, pues la impulsión del solo apetito es esclavitud, y, la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.»

La contradicción parece flagrante. ¿No había afirmado antes Rousseau que el estado civil representaba, frente al natural, la corrupción del hombre, la exacerbación de sus pasiones y apetitos, la sumersión, real o potencial, en el verdadero «estado de guerra»? ¿No había predicado «la vuelta al estado de naturaleza»?

Y, sin embargo, la contradicción es sólo aparente. Un cosa es el estado civil perfecto, ideal, para el cual valen todas las ventajas y excelencias aludidas en la cita anterior, y otra muy distinta el Estado en sus formas reales, históricas, que son ya, casi sin excepción, formas degeneradas (y a ellas se refiere Rousseau cuando lanza, en otros escritos, sus agudos dardos contra la sociedad civil). El estado ideal de Rousseau no llega a identificarse con una utopía política, pero se le aproxima mucho - desde luego, está más cerca de este tipo de construcciones que de las concepciones realistas de un Maquiavelo, un Hobbes o un Locke. No es, en puridad, una utopía, porque sabemos que Rousseau tiene a la vista, cuando traza las líneas arquitectónicas de su Estado, modelos históricos. El mismo ha confesado como tal la constitución ginebrina. Conocemos también su admiración por Esparta y por la Roma de los primeros tiempos. Pero siempre, como se ve, hay en él la misma curiosa proclividad hacia un tipo de comunidad política que, por su exigüidad, representa la mínima expresión del Estado. Por lo demás, ni siquiera estos ejemplos llegan a realizar plenamente su idea. En todo caso, si se ha de hablar de realidades y no de meros esquemas ideales, serían, a lo sumo, la excepción que confirma la gran regla (propiamente hablando, no son ni eso, ya que Rousseau los toma

sólo en una fase especialmente favorable de su desarrollo). Y la gran regla es esta: la sociedad civil es un proceso corruptor y degenerativo del ser humano. En su misma citada loa del estado civil, hace Rousseau la oportuna salvedad: el alma humana alcanzaría en él todas aquellas perfecciones, «si los abusos de esta nueva condición no la degradasen con frecuencia por debajo de aquélla de donde salió».

¿Con frecuencia? Sigamos un poco más el hilo del pensamiento de Rousseau y veremos hasta dónde se dilata esa «frecuencia».

El pacto se edificaba - recordémoslo - sobre la voluntad general. Sólo así es eficiente y da lugar al nacimiento de un verdadero «cuerpo político», depositario único de la «soberanía». Esta es inalienable: «Digo, pues, que la soberanía, no siendo más que el ejercicio de la voluntad general, no puede jamás enajenarse, y que el Soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser presesentado más que por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad» (Lib. II, cap. 1.0). Es, además, indivisible (íd., cap. 2.°), infalible (id., cap. 3.°) y absoluta (id., cap. 4°). Todos estos atributos - los mismos que en Hobbes, pero con un valor opuesto - emanan de la «santidad del pacto», o, lo que es equivalente, de la voluntad general. Ahora bien, la expresión de esa voluntad general no puede ser otra que la ley.

Rousseau se plantea en este punto dos problemas: primero, ¿qué es una ley?; segundo, ¿quién hace la ley? Sólo hay ley, según Rousseau, cuando «la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye» (Lib. II, cap. 6.°). Por tanto, «reuniendo la ley la universalidad de la voluntad y la del objeto, lo que un hombre, cualquiera que pueda ser, ordena por su cuenta no es una ley; lo que ordena el mismo soberano sobre un objeto particular tampoco es una ley, sino un decreto, ni un acto de soberanía, sino de magistratura»... «Las leyes no son propiamente más que las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor» (Id., id.). Sin embargo, «¿cómo una multitud ciega, que frecuentemente no sabe lo que quiere, porque rara vez sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil, como es un sistema de legislación? El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no lo ve siempre. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es claro» (Ibíd.). En suma, necesita un guía. «He ahí de dónde nace la necesidad de un legislador.» El legislador tiene para Rousseau un carácter casi sagrado. No se trata aquí de «magistratura ni de soberanía», sino de algo así como una inspiración; «es una función particular y superior que no tiene nada de común con el imperio humano». Rousseau piensa en Moisés y en Mahoma, en Licurgo y en Calvino. Pero lo esencial en la misión del legislador no consiste tanto en «redactar leyes buenas en sí mismas» como en «examinar antes si el pueblo a que las destina es adecuado para soportarlas» (Lib. II, cap. 8.°). Y llegamos con esto al punto que nos interesaba; porque, cuando Rousseau se pregunta: «¿Qué pueblo es, pues, apto para la legislación?», después de enumerar una serie de condiciones, que él mismo reconoce como muy difíciles de reunir (vid. lib. II, cap. II), concluye con esta afirmación sorprendente: «Hay todavía en

Europa un país capaz de legislación: es la isla de Córcega.» Los demás pueblos europeos han entrado ya, por lo visto, en el Proceso degenerativo. Y fuera de Europa, ¿dónde encontrar un país que reúna, además de todas las otras condiciones, «la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de un pueblo nuevo»?

He ahí a lo que viene a quedar reducido el campo práctico de aplicación del esquema político de Rousseau: a pueblos pequeños, plásticos, en estado de formación, donde las costumbres no hayan cristalizado todavía en disposiciones rígidas; donde el crecimiento de las necesidades, las pasiones y los vicios no hayan iniciado su marcha ascendente; donde los intereses particulares no se hayan disociado todavía del interés común. «La mayor parte de los pueblos, así como los hombres, no son dóciles más que en su juventud; se hacen incorregibles al envejecer. Una vez que las costumbres están establecidas y los prejuicios arraigados, es una empresa peligrosa y vana querer reformarlos» (Lib. II, cap. 8.°). Rousseau se ha defendido de los errores de interpretación de su obra alegando que se tomaba como aplicable a los pueblos grandes y evolucionados lo que sólo había sido pensado para esas «pequeñas repúblicas». Pero todo esto, si bien se mira, equivale a declarar el cuasi-utopismo de su ideario político. Prácticamente, esos pueblos legislables no existen. Por eso, si se pregunta a Rousseau qué se puede hacer con las sociedades políticas actuales, con los Estados constituidos que cuentan en el presente histórico, su respuesta sera: nada; hay que dejarlos que prosigan su incontenible marcha hacia la descomposición y hacia la muerte; cualquier intento de tocar a sus instituciones agudizaría el mal interno que los devora. «El cuerpo político, lo mismo que el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva en sí mismo las causas de su destrucción» (Lib. II, cap. 11). En esta convicción se cimenta el paradójico conservadurismo de este doctrinario de la soberanía absoluta del pueblo, de este predicador de la libertad y la igualdad como objetivo único de la legislación, de este inspirador malgré fui de los principios de la Revolución francesa - él ha dicho de sí mismo que «no hay en el mundo hombre que sienta un respeto más verdadero por las constituciones nacionales, que tenga más aversión a las revoluciones»-. Más aún: cuando Rousseau quiere ser realista, acaba en autoritario extremo. Ya en el Contrato desconfía de la viabilidad de un gobierno democrático: «Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (Lib. 111, cap. 4.°). Pero es más tarde, en 1767, en carta a Mirabeau - citada por J.J.Chevallier-, cuando encuentra la expresión más rotunda de este autoritarismo. Después de plantear lo que él llama el gran problema de la política - «encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre» - y de equipararlo al de la cuadratura del círculo, agrega: «Si esta forma es encontrable, busquémosla y tratemos de establecerla; si desgraciadamente esta forma no es encontrable, y confieso ingenuamente que creo que no lo es, mi opinión es que hay que pasar al otro extremo y poner de una vez al hombre tan por encima de la ley como pueda estarlo; por consiguiente, establecer el despotismo arbitrario, y el más arbitrario que sea posible: yo quisiera que el déspota pudiera ser Dios. En una palabra, no veo término

medio soportable entre la más austera democracia y el hobbismo más perfecto, pues el conflicto de los hombres y de las leyes, que pone al Estado en una guerra intestina continua, es el peor de todos los estados políticos.»

Y esto es lo más que se puede hacer con los Estados ya constituidos y enfermos de arterioesclerosis.

«Lo que está perdido, está perdido - escribe B. de Jouvenel (ob. cit., pág. 84)-, hay que salvar lo que es salvable. Ahora bien, ¿qué es lo que es salvable? En la gran sociedad corrompida, es el individuo. Y Rousseau escribe el Emilio. En la pequeña sociedad que no está todavía demasiado avanzada hacia la perdición, es la sociedad misma. Y Rousseau escribirá sobre el gobierno de Ginebra, sobre la constitución de Córcega, sobre la reforma de Polonia.»

Salvar al individuo. Allí es donde hay que centrar el famoso postulado rousseauniano del retorno a la naturaleza. Cuando el ideal de colectivizar las tendencias naturales -y entre ellas la fundamental e indestructible es el amor a sí mismo-, transmutándolas en las más altas virtudes, ya no es viable; cuando se ha hecho imposible la perfecta coincidencia entre el interés particular y el común, el individuo no tiene mas opción que la de procurar recuperar sus primitivas virtudes naturales. Cuando ya no es posible ser ciudadano, en el sentido elevado y exigente en que Rousseau entienda esta palabra, hay que procurar, por lo menos, ser hombre. Para ello, «lo que el hombre ha de aprender es a retornar a su propio corazón, a recogerse sobre sí mismo en vez de dispersarse en relaciones exteriores, a encontrar en su intimidad la fuente de todo bien y de toda dicha.» (Hóffding, ob. cit., pág. 127.)

De esta manera - es decir, mediante la contraposición del estado civil legítimo y, por así decirlo, ideal, y el estado civil adulterado y corrompido - se salvan las aparentes contradicciones políticas de Rousseau. Lo que no se salva es la contradicción interna a ese mismo estado civil. Los términos de esa contradicción son, en definitiva, los de individuo y colectividad, Rousseau no hace otra cosa que señalar el abismo que los separa. Hobbes, movido por su lógica implacable, descansaba en la inexorabilidad del hecho político: que el individuo fuese tragado por el Estado; y de ahí concluía a la glorificación del Estado mismo. Rousseau no puede contentarse con ello; su individualismo radical protesta, y «el hobbismo más perfecto» no le sirve sino como triste remedio aplicable, «para ir tiran do», al enfermo incurable que es el Estado. Pero esto no tiene que ver con el individuo, el cual debe procurar sustraerse a la contaminación del mal colectivo. Lo importante para Rousseau, utilizando la conocida expresión orteguiana, es la «coincidencia del hombre consigo mismo». Si esa coincidencia puede encontrarla en la comunidad política, la contradicción habrá sido superada, y nos hallaremos ante el modo de vida humana más elevado - es el caso del pequeño Estado ideal, de la sociedad civil legitimada-; si no, debe buscarla en sí mismo

en cuanto individuo, y eso quiere decir «volver al estado de naturaleza»; lo que, a su vez, como acabamos de ver, tiene el sentido profundo de una apelación a la intimidad. (No es extraño que se hayan indicado repetidas veces puntos de analogía entre Rousseau y Pascal.)

Rousseau se pasó la vida torturado por la necesidad de encontrar esa «coincidencia consigo mismo», en una época en que casi nadie se decidía a buscarla, y que, por ello, resulta en buena medida una época de falsificación del hombre. Se trata de la típica falsificación inherente a las épocas de crisis, subsiguientes a las sazones de sobreabundancia cultural. Ortega, con su prodigiosa precisión de disector de la historia, ha puesto al descubierto y dibujado de mano maestra esta «categoría» histórica. (Véanse, especialmente, sus lecciones En torno a Galileo, profesadas en la Cátedra Valdecilla de la Universidad de Madrid en 1933. Algunas de ellas fueron publicadas después en volumen, juntamente con otros ensayos sobre el mismo tema, con el título de Esquema de las crisis - Rev. de Occ., Madrid, 1942-. La lección VII - capítulo IV en el libro En torno a Galileo, O.C., 1983, vol. V, págs. 81-106 - es precisamente la que va encabezada con el enunciado: La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo). Una de estas épocas es la de Rousseau. La crisis, efectiva, aunque todavía en sus días no revistiese formas muy visibles, iba a hacerse eruptiva con el romanticismo. Ahora bien, hemos visto que Rousseau ventea ya el clima romántico, es decir, vive la crisis con el dolor agudo - dolor de abrir los ojos a una luz demasiado cruda - de los que se adelantan a su tiempo. De ahí todos sus dramáticos tanteos, sus esfuerzos desesperados por salvar las contradicciones entre que se afana - cosa que alguna vez consigue, como se ha visto, en el terreno lógico, pero nunca en el orden vital-, aunque siempre con el valor de no eludirlas, antes bien, acu sando sus términos con rabiosa radicalidad. De ahí, también, el insobornable culto a la sinceridad que informó toda su existencia, y que acabó casi en fanatismo, dando de sí ese desviado y un tanto monstruoso testimonio de las Confesiones. Todo ello se proyecta con violencia sobre su pensamiento. H¿5ffding ha intentado caracterizar esa proyección en las siguientes palabras: «El tipo fundamental en el pensamiento de Rousseau es la contraposición entre lo inmediato, originario, total, libre y sencillo, de un lado, y lo deducido, relativo, parcial, dependiente y complejo, del otro. Aquéllo es el desarrollo espontáneo de la vida, producido por la propia fuerza interior y el propio impulso interior; ésto es la limitación, la coacción, la parcialidad, que producen las relaciones exteriores a que se subordina la vida. En suma, la contraposición entre lo absoluto y lo relativo, que en Rousseau toma la forma de contraposición entre naturaleza y cultura» (Ob. cit. pág. 124).

Pero Hóffding no llega en su análisis, con todo y ser agudo, al fondo de la cuestión, porque esa contraposición que nos ofrece tiene unos supuestos que arraigan en la textura misma del momento histórico que vivió Rousseau, y que en la interpretación de Hóffding, no transparecen. Son éstos elementos genéricos, ciertamente, pero radicales - en cuanto supuestos-, de la situación de Rousseau, y su descripción habría de diseñar,

desde el punto de vista del hombre que la vive, la figura - o «esquema» - de esa «categoría» histórica que es la crisis. He aquí la reveladora síntesis que de esa descripción nos brinda Ortega en la sexta de sus mencionadas lecciones (para un entendimiento más amplio de sus palabras habría que remitir al lector al texto completo de ellas; no obstante, en relación con nuestro objeto presente, bastan estos mínimos elementos descriptivos para arrojar una viva luz sobre las motivaciones básicas de la actitud de Rousseau): «No hay creación sin ensimismamiento. Pues bien, el hombre demasiado «cultivado» y «socializado», que vive de una cultura falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo. Mas su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia, se lo impide. Esa cosa que parece tan fácil - ser sí mismo - se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura; ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad. De aquí esos períodos de «vuelta a la naturaleza», es decir, a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado o culto en él. Por ejemplo, el Renacimiento; por ejemplo, Rousseau y el romanticismo y... toda nuestra época.»

¡Y toda nuestra época!... ¿No se nos revela, a través de estas palabras, un Rousseau angustiado, mucho más auténtico, mucho más próximo a nosotros, que el Rousseau convencional cuya tópica imagen de «hombre del xviii» anda por ahí a disposición de «los que no quieren enterarse»? ¿Puede alguien decir hoy de verdad que no siente como entrañadamente suyo, aunque en otra forma, quizá más pungente, el imperativo de una nueva «vuelta a la naturaleza»?

DATOS BIOGRÁFICOS DE ROUSSEAU

Juan Jacobo Rousseau nació en Ginebra en 1712. La humildad de su linaje - su padre era relojero - se reflejó en la educación modesta de su infancia. Empezó varias carreras, sin concluir ninguna. Sus relaciones con madame Warens, sus dos viajes a París y los demás pormenores de su vida aventurera han sido relatados por él mismo en sus Confesiones. En 1749 reveló su genio ante la Academia de Dijón con su Discurso sobre el progreso de las ciencias y las artes, que le valió el premio y muchas críticas. Hasta su regreso a Ginebra, se dedicó a la notación de música por cifras, publicando algunas producciones musicales, teatrales y literarias. En 1756 se retiró a la soledad con madame Espinay, y en su retiro compuso sus mejores novelas, que le ocasionaron abundantes persecuciones. Vuelto a París, fue condenado como innovador, viéndose obligado a regresar a Ginebra, de donde tuvo que alejarse por la misma causa, refugiándose en Neufchatel, y más tarde en Inglaterra. En 1770 vuelve a Francia, y allí vivió, acosado por la hipocondría, hasta su muerte, en 1778.

Aparte de las obras citadas en este estudio, escribió Rousseau una serie de novelas, un Diccionario de Música, otro de Botánica, y otras pequeñas producciones.

Kant: *Prolegómenos*

Kant intentó, al escribir los Prolegómenos - aparecidos en 1783-, una popularización, de la Crítica de la Razón Pura, su gran obra fundamental. La primera edición de la Crítica, en 1781, fue acogida con silenciosa estupefacción, causada, a juicio del propio Kant, por «la multitud de conceptos completamente insólitos y la novedad del lenguaje». (Carta de Kant a Garve, 1783). Al año siguiente apareció un artículo sobre ella en las Góttingischen gelehrten Anzeige (Noticias eruditas de Gottinga), que revelaba una total incomprensión de su contenido, y contra el cual reaccionó Kant con indignación. Se le encasillaba allí como un idealista al estilo de Berkeley. Garve, a quien se atribuyó el artículo, protestó de la imputación en una carta privada a Kant, a la que este respondió conciliatorio. Esta célebre «crítica de Gottinga» y las dos cartas de Garve y, de Kant, suelen publicarse como suplemento a los Prolegómenos - aunque, en realidad, no tienen más que un interés informativo-, y el juicio de Kant sobre la precitada crítica como apéndice a los mismos.

En el prefacio de los Prolegómenos señala Kant como finalidad de esta obra el remediar la «oscuridad» y «prolijidad» de la Crítica de la Razón Pura, y en el apéndice la de poder utilizarlos «como un resumen general» de la misma.

El título mismo de este libro - Prolegómenos a toda metafísica futura - nos obliga a plantearnos, ante todo, la cuestión de su significado. Primero, porque no es tan claro lo que Kant entendiese por metafísica; pero también, en segundo lugar, porque puede resultar sobre manera equívoco y desorientador para una intelección del kantismo el atenerse, sin más, a la actitud expresa que Kant adopta frente a eso que él entendía por metafísica. La cuestión es compleja, y no hay posibilidad de abordarla aquí de modo formal. Intentaremos, por lo menos, aprovechar la precaria ocasión que nos brindan estas páginas preliminares para esbozar en unos cuantos rasgos, gruesos y rápidos, el problema a que apunta.

Hace todavía muy poco tiempo - ayer, como quien diceque en los medios filosóficos europeos estaba en vigor la idea de que Kant representaba, ante todo, en la historia de la filosofía, la debelación definitiva de la metafísica y su sustitución, en cuanto disciplina filosófica fundamental, por la teoría del conocimiento, cuyo verdadero creador sería. Es la imagen que de Kant nos ha legado el movimiento neokantiano.

Hay que reconocer que los textos, kantianos del período crítico ofrecen sobrada base para semejante interpretación. Sin embargo, es claro también que no basta la apelación a dichos textos para justificarla. Hay algo más en ella - como en toda interpretación-, a

saber: la filosofía de los propios intérpretes, que, a su vez, traduce en uno u otro modo las ideas - y, sobre todo, las creencias o supuestos - de la época. En este caso concreto, esas ideas tienen un nombre: positivismo. Y el positivismo había hecho un dogma de la negación de la metafísica.

Cuando, en el último tercio del siglo pasado, comienza a remitir la fiebre positivista, surge en ciertos círculos intelectuales de Alemania una nueva exigencia - no tan nueva, sin embargo, que no estuviese lastrada todavía con la doble convicción antimetafísica y cientificista del positivismo-: la «vuelta a Kant». Pero volver a algo supone que ha habido previamente un apartamiento de ello. Y, en efecto, el pensamiento europeo se había apartado de Kant, o, por mejor decir, de aquello a que dio lugar la primera expansión del kantismo - el idealismo alemán-. La expresión filosófica de ese apartamiento fué, precisamente, el positivismo. «El criticismo de Kant se había convertido fulminantemente, en manos de sus discípulos inmediatos, en un nuevo «dogmatismo» de gran estilo; su idealismo trascendental, que rechazaba la metafísica «como ciencia», aunque reconociendo su licitud «como disposición natural», mostró su fecundidad precisamente metafísica - gracias, sobre todo, a la puerta abierta por el «primado de la razón práctica» - al resolverse en idealismo absoluto en los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Este breve período de alta tensión metafísica brota con el esplendor y la fugacidad de una llamarada - esta condición impetuosa es lo único, quizá, que puede legitimar la denominación de «romántica» con que suele conocerse tal filosofía. En el espacio de unos treinta años se produce una eclosión entera y se inicia su rápida declinación - las largas,consecuencias que debía tener para la historia de la filosofía sólo se dejarán sentir mucho más tarde-. Como fecha simbólica de esa declinación se puede fijar la de la muerte de Hegel: 1831. Un año antes terminaba de exponer Cocote, en su famoso Curso, la idea ya madura de la filosofía positiva»'.

El positivismo domina la segunda mitad del siglo xix, y el hecho de que los reivindicadores finiseculares de Kant - los de Marburgo y los de Baden - respiren todavía su clima espiritual determina en gran parte el sentido de la interpretación que nos ofrecen de su filosofía.

Esta interpretación neokantiana de Kant, vigente hasta hace poco tiempo, puede decirse que ha periclitado. En nuestros días se abre paso una nueva interpretación del kantismo, en la que se destaca precisamente su significación metafísica.

Heimsoeth - quizá el más sutil escrutador contemporáneo de la metafísica occidental - dice: «Kant ha sido, pues, un metafísico, según nuestra interpretación, y su filosofía ocupa un puesto importante no sólo en la historia de la teoría del conocimiento o de la ética, sino también en la de la metafísica»... «Kant fue y permaneció siempre, en importantes líneas de su visión metafísica del Universo, dependiente de las tradiciones de su siglo. Pero si no cabe colocarle como «sistemático» de la metafísica en el más alto rango, es necesario estimar en él como conviene al «problemático» de la metafísica»2.

Y, sobre todo, Heidegger ha dedicado a esta cuestión un libro entero, cuyas palabras iniciales definen claramente su posición ante ella: «La presente investigación - comienza diciendo en la Introducción - se propone interpretar la Crítica de la Razón Pura de Kant como una fundamentación de la metafísica, y, de este modo, presentar el «problema de la metafísica» como el de una ontología fundamental»3.

Aun sin llegar a considerar a Kant como un metafísico sensu stricto, es hoy común la idea de buscar en él preferentemente el sustrato metafísico de su pensamiento. Hoy nos parecería inconcebible, por ejemplo, tratar de entender a Kant - como, en definitiva, hicieron los neokantianos - sin tener en cuenta el hecho histórico de primera magnitud de que en su filosofía se originase inmediatamente el idealismo alemán.

La filosofia actual, que ha revalidado la metafísica, tan negada y menospreciada por el positivismo, y que representa ella misma un período de creación metafísica de alto vuelo, cree que no puede enfrentarse con lo verdaderamente vivo del pasado filosófico - del que se sabe esencialmente solidaria - de otro modo que tratando de descubrir en él la estructura, manifiesta o implícita, de su consistencia metafísica. El propio positivismo, en cuanto es una auténtica filosofía, envuelve una metafísica no desarrollada; el propio neokantismo - cuya estirpe idealista no es dudosa-; la propia fenomenología, en cuyo fundador, Husserl, el idealismo se alquitara y sutiliza al máximum, a pesar de su constitutiva pretensión de no querer saber nada de posiciones existenciales -y de cuya escuela, por paradoja, va a surgir la más caracterizada metafísica existencial-; y, naturalmente, antes que todos ellos, también Kant.

También Kant, no obstante haber sido el primero - si no contamos a los escépticos - en quien la metafísica, toda la metafísica tradicional, queda descalificada y, pierde sus derechos a «ser considerada como una ciencia». Hoy nos es claro lo que ya expresaba Ortega en 19244, diciendo que «Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella» (O. C., 1983, t. IV, pág. 32). Pero antes de seguir preguntándonos por la forma o el sentido de esta «caída», quizá sea conveniente establecer algunas precisiones que contribuyan a disipar o, al menos, a mitigar el equívoco que yace en el término metafísica, tal como Kant lo emplea.

Kant utiliza el término «metafísica» para designar cosas bastantes diferentes. En primer lugar, que entre metafísica «como ciencia» y, metafísica «como disposición natural». La segunda tiene el carácter de una aspiración, o si se quiere, de una necesidad arraigada en la esencia misma del hombre: es el impulso que lleva al hombre a trascenderse, a franquear los límites que le impone su propia constitución -y que son, según Kant, para «el uso especulativo de la razón», los de la experiencia-. Kant no sólo no rechaza esta disposición metafísica «natural», sino que la sitúa en el plano de los supremos valores humanos. Se trata de «un germen originario, el cual está organizado sabiamente para los más altos fines. Pues la metafísica nos es dada, quizá más que

cualquiera otra ciencia, por la Naturaleza misma, según sus caracteres fundamentales, y no puede, en modo alguno, ser considerada como el producto de una elección arbitraria»... (Prolegómenos, trad. J.Besteiro. Jorro, Madrid, 1912, págs. 170-171). «Existirá siempre en el mundo, y lo que es más, en todo hombre, especialmente en los hombres reflexivos, una metafísica»... (Ibíd., pág. 196). En el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura, expresa Kant esta idea de un modo aún más enérgico: la metafísica - dice allí - «es más antigua que todas las demás (ciencias), y seguiría existiendo aunque todas ellas juntas fuesen sumergidas en el abismo de una barbarie destructora».

Esa aspiración radical del hombre es, por consiguiente, irrenunciable, y Kant no trata de menguar su dignidad, ni de relegarla a una etapa inmatura de la evolución intelectual, como hará más tarde el positivismo.

Pero ocurre que tantas veces como se ha intentado aquietar esa aspiración por vía especulativa, teoréticamente, se ha fracasado. Dicho de otro modo: nunca ha habido un saber metafísico riguroso o una metafísica «como ciencia». El pensamiento se ha extenuado, al abordar estas cuestiones trascendentes, en puro ejercicio dialéctico. Y, como en todo lo que es mera dialéctica - según el concepto que Kant tiene de ella-, no se oyen en este campo más que voces discordantes, opinio nes que se suceden y contraponen con pretensiones de exclusividad. Kant parte del hecho, que a él se le antoja escandaloso, de esta universal y persistente diafonía doxón en que queda convertida la historia entera de la filosofía, y lo hace contrastar con la serena unanimidad de la ciencia - matemática y física-. Haciendo suyo el principio de Leonardo de Vinci, piensa que «donde se grita no hay verdadera ciencia», y que, por tanto, la metafísica habida hasta él no lo es, pese a la «arrogancia» y a las ínfulas de ciencia suprema con que suele presentarse. Ahora bien, ¿cómo explicar esta extraña y pertinaz anomalía del pensamiento metafísico? ¿Por qué, después de tantos siglos de ensayos infructuosos, no ha podido entrar todavía la metafísica en «el seguro camino de la ciencia»? Kant cree poder responder a esta pregunta diciendo que toda la metafísica del pasado ha sido dogmática: ahí está la razón de su estancamiento. El panorama total de la historia de la filosofía se le ofrece a Kant - bastante ingenuamente - como una basculación entre dos actitudes, a la larga igualmente estériles: dogmatismo y escepticismo. Entre estos dos «escollos» (Klippen), Scila y Caribdis de la filosofía, ha caminado ésta, penosa o temerariamente, sin conseguir salir a mar abierto. En la Crítica de la Razón Pura habla Kant de la doble «tentación» (Versuchung) que ronda a la razón: la de la «desesperación (Hoff- nungslosigkeit) escéptica y la de la obstinación (Trotz) o arrogancia dogmática. «Ambas representan la muerte de una sana filosofía, aunque, en todo caso, aquélla» - el escepticismo - «puede ser denominada la euthanasia» (muerte decorosa) «de la razón. pura» (Kritik der Reinen Vernunft, pág. 265)5. Al dogmatismo lo caracteriza Kant, en frase famosa, como un «sueño de la razón». Un sueño que reposa en ingenua y desmedida confianza. Pero la razón no puede dormirse; necesita estar siempre alerta y

activa, porque siempre la acechan peligros mortales. La metafísica dogmática se agota en puro espejismo o fantasmagoria. Sus sostenedores, sumidos en interminables discusiones se parecen a «esgrimidores en el aire, que se baten con sus sombras». El escepticismo, por su parte, aunque tiene un aspecto positivo, que consiste en sacar a la razón «de su dulce sueño dogmático» (aus ihrem süssen dogmatischen Traume), alarmarla y hacerla vacilar en su ilusoria confianza, quebrantando con ello su terquedad y suficiencia, sin embargo, no pasa de ser un lugar de pasajero descanso (Ruheplatz) para la razón; la filosofía no puede demorarse en él, pues le es esencial la exigencia de una «certidumbre completa» (vólligen Gewissheit). El escepticismo es una «censura» (Zensur) de la razón, que conduce ineludiblemente a la duda, y se queda en ella. Es, pues, urgente - piensa Kant - superar ambas posiciones, sacar a la filosofía de su infecunda oscilación entre ellas e imprimirle un nuevo movimiento y orientación. Dogmatismo y escepticismo son solamente dos «pasos», insuficientes en sí, en el camino de la verdadera metafísica. «El primer paso de la razón pura, el cual señala la infancia de la misma, es dogmático. El... segundo paso es escéptico, y muestra la cautela del juicio, aleccionado por la experiencia. Pero es necesario todavía un tercer paso, que solamente corresponde al juicio maduro y viril, el cual se funda en máximas firmes y de probada universalidad, y que consiste en someter a evaluación, no los hechos (facta) de la razón, sino la razón misma en cuanto a su total poder y aptitud para alcanzar conocimientos puros a priori, lo cual ya no es censura, sino crítica, de la razón (Kr. d. R. V., pág. 463).

La actitud crítica constituye, pues, la superación de la antítesis dogmatismo-escepticismo, encarnada en tiempos de Kant, según él mismo indica, en las filosofías de Wolff y de Hume 6.

El problema que aquí subyace es el del método. Pero dejemos por el momento esta cuestión para volver a la idea kantiana de la metafísica. Si se entiende por metafísica lo que esta palabra ha significado tradicionalmente, es decir, ese tipo de saber que alcanza, a los ojos de Kant, su forma más perfecta en la sistematización escolástica a que Wolff sometió, principalmente, el pensamiento leibniziano, entonces la sentencia de Kant es terminante: no hay tal saber, no hay tal ciencia. En efecto, Wolff, siguiendo los modelos medievales, había dividido la metafísica en Metafísica general u Ontología - cuyo objeto es el ser en ge neral - y Metafísica especial, y había subdividido esta última en tres ramas: Cosmología racional, Psicología racional y Teología natural o Teodicea, cuyos objetos respectivos eran el mundo, el alma y Dios. Pues bien, esta metafísica, última condensación de todo el pasado filosófico, es la que Kant se propone demoler, de una vez para siempre, poniendo en evidencia la imposibilidad de sus pretensiones -la falsedad de sus problemas, desde un punto de vista teorético-. En realidad, más que propósito, es el resultado de un método nuevo: el método crítico.

Kant parte de un doble hecho: el de la seguridad de la ciencia físico-matemática y el de la confusión y discordia en el campo de la metafísica. Lo que se propone es indagar las condiciones de la posibilidad de ese estado de cosas en uno y otro campo del

conocimiento. Pero esta investigación exige nada menos que la enorme tarea de desmontar pieza por pieza toda la complejísima maquinaria de la razón humana, con el fin de llegar a una intelección radical de sus mecanismos y funciones. Sólo a ese precio - piensa Kant - se conseguirá localizar el vicio de funcionamiento que evidentemente perturba el pensar metafísico desde sus orígenes y someter su marcha futura al consiguiente reajuste. No hay que decir, pues es archisabido, que Kant excluye de esa tarea el punto de vista psicológico. Ese tipo de análisis ya lo realizó con toda minuciosidad el empirismo inglés, y su consecuencia, para el problema que a Kant preocupa, fue el escepticismo de Hume (que tuvo la virtud de sacar a Kant, según él nos confiesa, de «su sueño dogmático»). La novedad del punto de vista kantiano consiste en desinteresarse de la cuestión «de hecho» (quid facti) para plantear el problema en términos «de derecho» (quid iuris). No se trata, por tanto, para Kant, de desmontar mecanismos psicológicos, de ver cómo realmente funciona la mente del sujeto humano, sino de entender las estructuras lógico-trascendentales del pensar, o, dicho de otra manera, los supuestos y condiciones de la posibilidad del conocimiento en sus tres grandes direcciones: matemática, fisica y metafísica. Las tres divisiones de la Crítica de la Razón Pura - Estética trascendental, Analítica trascendental y Dialéctica trascendental - responden a esta triple exigencia.

Pues bien, los paralogismos y las antinomias de la razón pura, expuestos en el libro II de la Dialéctica trascendental, muestran bien a las claras los resultados del análisis de Kant para la metafísica de escuela o dogmática. Esta metafísica debe quedar para siempre proscrita, porque propone a la razón humana algo que está por encima de sus posibilidades, a saber: un conocimiento especulativo de objetos que caen más allá del campo de toda experiencia posible, lo cual, según los resultados de la Crítica, es en sí contradictorio.

Es sabido que Kant concentró su problema - el problema general del conocimiento - en el de la posibilidad de los juicios sintéticos «a priori». Donde no existe la posibilidad de tales juicios, no hay verdadero conocimiento. Y esto es lo que sucede precisamente con la metafísica dogmática.

Este es el segundo sentido en que Kant emplea la palabra metafísica: un sentido peyorativo, con el que se alude a toda especulación de ese tipo dogmático que carteriza a la metafísica del pasado.

Pero si esa metafísica del pasado debe quedar definitivamente proscrita, ¿habrá, en sustitución de ella, otra «metafísica del porvenir»?

Y aquí viene el tercer sentido de la palabra en Kant. En este tercer sentido llama Kant metafísica a las investigaciones críticas y en general, a todo lo que podemos conocer por la razón pura. Dentro de esta noción general establece también algunas distinciones, «La filosofía de la razón pura - escribe en el último capítulo de la Crítica de

la Razón Pura - es, o bien propedéutica (ejercicio preliminar - Vorübung-)-la cual investiga la capacidad de la razón en relación con todo el conocimiento puro a priori, -y se llama crítica-, o bien, en segundo lugar, el sistema de la razón pura (o ciencia), la totalidad del conocimiento filosófico de la razón pura (tanto verdadero como aparente) en conexión sistemática, y se llama metafísica. Pero también puede darse este nombre a toda la filosofía pura, con inclusión de la crítica»... «La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo y metafísica del uso práctico de la razón pura, y es, así, o bien metafísica de la naturaleza, o bien metafísica de las costumbres. Aquélla contiene todos los principios puros de la razón que, por simples conceptos' (por tanto, con exclusión de la matemática), se refieren al conocimiento teorético de todas las cosas; ésta, los principios que determinan a priori y hacen necesario el hacer y el omitir (Tun und Lassen)»... «La metafísica de la razón especulativa es la que se acostumbra a llamar metafísica en sentido estricto» (Kn d. R. V., págs. 507-508). «La llamada metafísica en sentido estricto consta de la filosofía trascendental y de la fisiología de la razón pura» (Id., pág. 510).

Después hace entrar Kant en este esquema el cuadro clásico de la metafísica wolfiana, con su cuádruple significación, pero sustancialmente modificado en cuanto a su alcance y pretensiones, de acuerdo con los resultados de la Crítica.

Queda, pues, así reducida la metafísica a un «inventario, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por razón pura». Dentro de ella queda incluida la Crítica de la Razón Pura como investigación fundamental y previa. Previa, porque «lo que lleva el nombre de tal - de filosofía trascendental - es propiamente una parte de la metafísica; pero aquella ciencia debe decidir, ante todo, la posibilidad de la última; debe, pues, preceder a toda metafísica» (Prolegómenos, pág. 42). Por eso es ejercicio preliminar o propedéutica. Fundamental, porque «la crítica contiene en sí, y aun ella completamente sola, el plan completo, bien probado y garantizado, y hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales puede ser realizada la metafísica como ciencia» (Id., pág. 193).

De esta nueva metafísica que Kant propugna - la única que, según él, puede en rigor llamarse científica - queda excluida toda metafísica dogmática («La crítica se relaciona generalmente con la metafísica de escuela como la química con la alquimia ola astronomía con la astrología») (Proleg., pág. 193). Y entiende por dogmática toda la habida hasta él («la metafísica como ciencia no ha existido hasta aquí en modo alguno») (Proleg., pág. 198).

Pero ¿cuál puede ser la misión de esta llamada metafísica, a la que le está prohibido el acceso especulativo a los problemas del ser?

Responde Kant: «Que, como pura especulación, sirva ella más para ahuyentar errores que para ampliar el conocimiento, es cosa que no vulnera en nada su valor, sino

que, antes bien, le confiere dignidad y prestigio por su función de censor que asegura el orden y la concordia general, y hasta el buen estado del común patrimonio científico, evitando que sus arriesgadas y fértiles tareas se alejen del fin principal: la felicidad universal» (Kn d. R. V., pág. 513).

Queda así la metafísica reducida a desempeñar unas funciones que podríamos llamar de policía del conocimiento, si bien, según Kant, sirvan ellas de garantía nada menos que al mantenimiento del camino recto hacia la «felicidad universal».

No cedamos ahora a la tentación del comentario que esta última afirmación invita, y reduzcámonos a indicar, como final de esta somera exploración semántica, que este último sentido de la palabra «metafísica» es aproximadamente el de la disciplina que hace tiempo se viene llamando teoría del conocimiento.

Pero una cosa es lo que Kant entendiese expresamente por metafísica y otra completamente distinta la efectiva metafísica que hay, más o menos implicada, en su filosofía. Al comienzo de estas páginas señalé que la interpretación de Kant como un simple teórico del conocimiento resulta hoy inviable, y mencioné la tendencia actual hacia una interpretación metafísica de su pensamiento. Dejando aparte la cuestión planteada por el citado ensayo de Heidegger -y resuelta en él afirmativamente - de si la Crítica de la Razón Pura es ya una «fundamentación de la metafísica» - no en el sentido kantiano de la palabra, sino en el nuestro-, lo que es indudable es que en el pensamiento de Kant hay que buscar las raíces vivas de donde brota inicialmente la visión de la realidad propia de nuestro tiempo, su actitud ante el problema del ser. Para ello sería menester analizar las dimensiones esenciales del nuevo punto de inflexión que Kant representa en el decurso histórico de la filosofía - tarea que no tiene cabida, es claro, en este prólogo, sólo podremos apuntar a ella con unas indicaciones sumarísimas.

Digamos, en primer lugar, que ese punto de inflexión pertenece a la especie de los que marcan la iniciación de un nuevo período del pensamiento filosófico. En Kant se encuentran, en un grado mayor o menor de desarrollo, pero de un modo efectivo y sin necesidad de apelar a interpretaciones forzadas los gérmenes de lo que será la filosofía contemporánea en sus orientaciones decisivas. Su papel con respecto a esta época filosófica es en muchos sentidos al de Descartes en relación con la filosofía moderna. En ambos, toda una etapa de seguido caminar intelectual (la disparidad de sus dimensiones cronológicas no importa esencialmente) agota su impulso y hace alto, preparándose para recomenzar otra jornada, desde nuevos supuestos. De ahí que en ambos se replanteen desde su misma base los problemas del método: es necesario, en primer lugar, encontrar un nuevo camino. Las dos son épocas de cautela, de extremar las precauciones para evitar el error, de sacrificar la extensión del conocimiento en aras de su seguridad, de búsqueda de certidumbres indubitables. La «actitud crítica» de Kant tiene el mismo empaque, responde a una situación intelectual análoga a la de la duda metódica

cartesianas. Ambos pensadores comienzan con una imputación de dogmatismo: Descartes, a la escolástica tradicional; Kant, a la nueva escolástica racionalista. Los dos se vuelven hacía el pasado para decirle: no. Y los dos avizoran un porvenir venturoso para la filosofía que ha de edificarse sobre los sólidos cimientos por ellos establecidos9. Descartes nos presenta su nuevo «método geométrico» con el mismo alborozo con que Kant nos muestra su «método trascendental». Ambos ostentan el mismo pathos de «revolucionarios» («revolución cartesiana» y «revolución copernicana»). Ambos, también, son víctimas del mismo espejismo - un espejismo que podemos llamar racionalista, si entendemos este término como expresión de un género del cual el racionalismo more geométrico que arranca de Descartes y acaba en Kant (y contra el cual precisamente éste se vuelve), no es más que una especie, siendo otra el que el propio Kant prole sa-. Su dimensión común sería su ceguera para las estructuras de lo histórico. Pero en los dos -y esto es lo positivo - se encuentran también, más o menos soterrados, los principios en que se originara una nueva época de la filosofía.

Por ejemplo, en lo que se refiere a su filosofía teórica o especulativa, Kant es el primero en adoptar una actitud que ha venido a ser - prescindiendo de diferencias de escuela y época - característica del pensamiento contemporáneo, en uno de sus aspectos mas visibles: la relación estricta de la filosofía con las ciencias particulares, y la consiguiente pretensión científica de aquélla: hacer del conocimiento científico el punto de partida del filosofar; delimitar los problemas de la filosofía en estrecha correspondencia con los resultados, estado, nivel, de la ciencia positiva; buscar en el modelo de ésta un canon de verdad. Sin entrar ahora a discriminar lo que esta actitud haya podido -y pueda - tener de fecundo para el impulso propiamente filosófico, es un hecho que el pensamiento contemporáneo se ha nutrido de ella con una persistencia difícil de explicar por simples motivos accidentales. Es ella una constante de la filosofía de nuestro tiempo, según puede apreciarse con la mera mostración de corrientes tan decisivas como el positivismo, el neokantismo y las distintas direcciones del pensamiento actual que propugnan aún una «filosofía científica».

Pero hay en Kant otra vena más profunda, que es la que da su más genuina significación a la famosa «revolución copernicana», y de la que se benefició la verdadera «metafísica del porvenir» - la que Kant no alcanzó a vislumbrar claramente, pero cuyos supuestos creó-. En ella reside la auténtica, y oculta, inspiración metafísica de Kant. Me refiero al primado de la voluntad o de la razón práctica. Toda una tradición intelectualista se quiebra aquí definitivamente. El conocimiento no termina en sí mismo, ni encuentra en sí su última justificación. El lado teórico del hombre queda subordinado al lado práctico o moral. La acción prima sobre la inteligencia10. Un paso más, un breve paso, y estaremos instalados en esta idea tan de nuestro tiempo: el conocimiento es acción. Fichte grita rá ya esta idea con arrebato un poco obsesivo, prisionero de ella, pero sólo en nuestros días ha logrado pensarse con plenitud. (Para ello ha sido necesaria la superación del idealismo.)

La «inversión copernicana» llevada a cabo por Kant - a saber: que no es nuestro conocimiento el que se rige por la estructura de los objetos, sino éstos por la estructura de nuestro conocimiento - le conduce a centrar el interés de la filosofía en el hombre mismo. Pero esta consecuencia, lejos de argüir desinterés metafísico, revela, por el contrario, que toda la doctrina kantiana del conocimiento - no hablemos ya de la ética - está movida por una tensión metafísica de excepcional voltaje, y concebida íntegramente dentro de este horizonte'1 En efecto, nadie hasta Kant consiguio percibir con tanta acuidad como él la vertiginosidad del problema del ser, precisamente porque nadie llegó a mirarlo tan de cerca en esencial vinculación con su propio conocimiento. El problema metafísico, visto así, desdobla en dos faces su enigmática instancia, complicándose superlativamente. Habrá que mirar desde ahora este problema con un ojo puesto en la tradicional cuestión del ser en cuanto tal, en su aspecto objetivo, y con el otro en el conocimiento de ese ser, que también tiene un ser. El ser, el conocimiento del ser y el ser del conocimiento van a constituir desde ahora cuestiones tan indisolublemente ligadas, que, en realidad, no van a tener sentido separadas, o lo que es lo mismo, no van a ser tales cuestiones distintas, sino un mismo problema visto en diferentes perspectivas. Y, como ni el conocimiento del ser ni el ser del conocimiento pueden entenderse sin un conocedor, sin un yo, resultará que el núcleo de toda esta problemática, lo primero y primordial a dilucidar, es el hombre mismo, el hombre como problema12. Kant centrará, pues, la filosofía en el hombre, y lo hará, no como mero punto de partida o primera evidencia - como Descartes-, sino como última y necesaria exigencia de la estructura misma de lo real. Y este hacerse problema el hombre para sí mismo le acontece, no sólo en cuanto ente cognoscitivo, sino también, y primariamente, en cuanto ser moral, es decir, en su radical o indivisible integridad. Desde que el ser queda así vinculado al hombre, todo el conocimiento se tiñe de practicidad, toda la ética queda convertida en metafísica. El problema del ser remite inexorablemente al del deber ser. La esencial limitación de las potencias cognoscitivas del hombre, la reducción operada en el ámbito de acción de la ratio, lleva consigo, como compensación, una ampliación de la esfera de vigencia de la voluntad, o, dicho en términos kantianos: la limitación de la razón «en su uso teórico» se compensa con una ampliación de la misma «en su uso práctico». Se inicia así con Kant - que todavía es racionalista, aunque en otro sentido que los pensadores del barroco - un período filosófico en el que van incubándose gérmenes de irracionalismo, que encontrarán sus últimas derivaciones en importantes sectores de la propia filosofía actual. El orden del ser - entendido a la manera tradicional, como lo en sí - ya no va a coincidir nunca absolutamente con el orden lógico-conceptual del intelecto, de la ratio - lo cual fue la gran ilusión del racionalismo clásico-. Ya en Kant, el mundo, en cuanto todo ordenado, queda adscrito al dominio de la experiencia, es un mundo de fenómenos, donde el principio ordenador no radica en las cosas mismas, sino en el sujeto. Los módulos de esta ordenación son las formas a priori de la sensibilidad - espacio y tiempo - y los conceptos - categorías - y principios puros del entendimiento, factores subjetivos que introducen estructuración en el caos de las sensaciones. Pero más allá del mundo fenoménico queda, inasequible al conocimiento, el mundo arcano,

incógnito, de lo suprasensible, al cual sólo tiene acceso la voluntad - o la razon «en su uso práctico»-, porque ella misma pertenece ya a ese mundo, a la parte de ese mundo que llama Kant el «reino de los fines en sí». Y este reino de los fines, donde ya no rige la causalidad natural, sino una «legalidad por libertad», es el que cuenta, en definitiva, como último sustrato de lo real, como aquello de lo que solamente puede decirse sea algo en sí. (Kant no dice que sea lo único, pero en realidad es lo único que en él aparece indicado positivamente.)

Ahora bien, de ese en sí queda desalojado el ser. El ser no será ya nada en sí, sino siempre algo para mí. La única cosa en sí que Kant nos mostrará es un mí - el hombre como sujeto personal y libre-, un «alguien», es decir, lo que no es ya cosa, sino precisamente aquel para quien hay o se dan las cosas. Si a eso se le quiere llamar ser, habrá que despojar ese concepto de todo el contenido significativo de que viene cargado desde Grecia, y, además, no llenarlo con otro nuevo. Aplicado a lo en sí - al nóumeno - el concepto de ser, como cualquier otro concepto, queda convertido en algo vacío. Lo en sí es, por hipótesis, lo radicalmente insumiso a conceptuación. Por añadidura, es también lo inintuible por principio - Kant no admite otra intuición que la sensible-. Pero todo conocimiento es una conjunción de intuición y concepto. De donde resulta que el sólo intento de conocer la cosa en sí es ya un perfecto contrasentido. Solamente se pueden conocer fenómenos, esto es, algo para mí. Ahora bien, las significaciones fundamentales del ser -y, a mayor abundamiento, las derivadas-, a saber: los conceptos de realidad, sustancia, existencia, etc., son justamente eso: conceptos; «conceptos del entendimiento» o «categorías», modos de conocer del sujeto. Por donde se llega nuevamente a la misma conclusión arriba enunciada: la irremediable vinculación del ser al sujeto cognoscente, al yo. El ser es algo que pone el sujeto, es una posición del yo (en Fichte toma todo su vuelo metafísico esta idea). Por eso, la pregunta por el ser complica inevitablemente al sujeto, al hombre, en su ámbito intencional. Pero, por eso también, aunque parezca paradójico, lo en sí queda fuera de ese ámbito. En efecto, por la cosa en sí ni siquiera puede preguntarse, porque el preguntar es ya una actitud intelectual, lógica; toda pregunta implica un sentido, y un sentido equivale a una formal posición categorial; pero la cosa en sí es lo absolutamente extracategorial, lo «sin sentido»: es la absoluta incógnita - una X, dice Kant-. Sin embargo, es una incógnita con la que, por lo visto, hay que contar, con la que necesitamos contar. Kant es terminante en este punto. La razón de esa necesidad viene, dada, filosóficamente, por el hecho de que, sin ella, la filosofía seguiría siendo «dogmática». La superación del dogmatismo, el nuevo nivel filosófico, exige que el hombre, lanzado en la vía del conocer, cuente siempre con ese radical arcano. Podríamos decir que es este el primer postulado kantiano, el postulado general de la razón teórica - como Dios, la libertad y la inmortalidad del alma lo son de la razón práctica - El mundo y el hombre, desde ahora en indisoluble interdependencia, flotan en lo arcano.

Kant se queda ahí, su enorme esfuerzo intelectual aboca a este resultado: abrir ante

el futuro de la metafísica - la «metafísica del porvenir» - la nueva y grande incógnita. Pero, en realidad, el paso decisivo - el desplazamiento del problema del ser - está ya dado: el ser no puede constituir la última instancia de la metafísica, porque el ser no es lo en sí. Hay un transser o, si se quiere, hay un preser,• hay un ámbito, previo y más radical, dentro y en función del cual el ser mismo se constituye. Kant no se decidió a franquear ese ámbito - aunque, con su ética, puso ya un pie dentro de él-, pero preparó el camino. Lo aparentemente negativo de su actitud metafísica - prohibir a la razón «en su uso teórico» el acceso a lo absoluto e incondicionado- tiene, por el contrario, un carácter profundamente positivo, sobre todo mirado desde el punto de vista del «primado de la razón práctica».

«¿Qué es - escribía Ortega en 1929-, hablando con precisión y lealtad, la «razón práctica», esa razón que, a diferencia de la teorética, es «incondicionada», absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia fisica ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determine a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas - no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes sensu stricto teoréticas-. Toda vida es incondicional e incondicionada. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?» (O. C., 1983, vol. IV, pág. 59.)

DATOS BIOGRÁFICOS DE KANT

Nace Manuel Kant en KÓnigsberg (Prusia Oriental) el 22 de abril de 1724, de Juan José Kant - modesto sillero oriundo de Escocia - y de Ana Regina Reuter. Su madre - de la que, según cuenta, recibió su prima formación ética y religiosa - consiguió de su consejero espiritual, Francisco Alberto Schultz, que Manuel Kant ingresara en el Colegio Federiciano, que aquél regentaba, y en el que estudió Humanidades. En 1740 ingresó en la Universidad de KÓnigsberg, donde estudió bajo la dirección de Martin Kuntzen, filósofo wolfiano, hasta 1746, año en que falleció su padre. Ya en este período universitario comenzó a es cribir sus Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas, que la liberalidad de un pariente suyo le permitió publicar en 1749. Durante nueve años se dedicó a la enseñanza, como preceptor de familias nobles, fuera de su ciudad natal. En 1755 vuelve a Kónigsberg y obtiene el título de doctor en Filosofía con una disertación Sobre el fuego, y casi seguidamente es admitido como profesor auxiliar de la Universidad. Hasta 1770 trabajó sin descanso, llegando a dar veintiocho horas de clase semanales en la Universidad, aparte de las, que invertía en algunas colegios, en la dirección de jóvenes de familias nobles y otras clases particulares. A pesar de la fama de sus enseñanzas y de habérselo disputado las Universidades de Erlangen y Jena, no obtiene en Kónigsberg su cátedra de Lógica y Metafísica hasta este último año. La toma de posesión, a los cuarenta y cinco años, fue precedida de una disertación sobre la Forma y principios del mundo sensible e

inteligible. A partir de este momento crece su fama -y con ella la de la propia Universidad de Kónigsberg - por toda Alemania, no sólo por su labor en la cátedra, sino porque su ascenso le proporciona mayor tranquilidad para dedicarse a la investigación filosótica. Como consecuencia de este aumento de su prestigio recibe del ministro prusiano Zedlitz el ofrecimiento de una cátedra en la Universidad de Halle - la más importante del reino-, que él rehúsa modestamente; en 1780 es designado miembro del Senado; en 1786, rector de la Universidad y miembro de las Academias de Berlín; en 1792, decano de la Facultad de Filosofía y de la Academia, en 1794, miembro de la de San Petersburgo, y más tarde de la de Viena. En 1796, por razones de salud, se ve obligado a abandonar la Universidad, aunque continúa sus actividades investigadoras y literarias. Sin embargo, año tras año, van disminuyendo sus facultades, llegando a perder la vista y la memoria un año antes de su muerte, que, en esta amarga situación, tiene lugar en su ciudad natal el 12 de febrero de 1804.

Las obras más importantes de Kant, por orden de su aparición, son las siguientes: Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas (1749); disertación Sobre el fuego y Historia general de la Naturaleza y Teoría del Cielo (1755); Única base posible de una demostración de la existencia de Dios (1763); Investigación sobre la claridad de los principios fundamentales de la Teología natural y de la Moral (1764); Ensueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica (1766); Forma y principios del mundo sensible e inteligible (1770); Crítica de la razón pura (1781); Prolegómenos para toda Metafísica del porvenir (1783); Fundamentación de la Metafísica de las costumbres (1785); Principios metafísicos fundamentales de las Ciencias Naturales (1786); Crítica de la razón práctica (1788); Crítica del juicio (1790), La religión dentro de los límites de la razón pura (1793); Metafísica de las costumbres (1797); La paz perpetua, Lucha de las facultades y Antropología (1798).

Augusto Comte:
Discurso sobre el espíritu positivo

Augusto Comte es, como se sabe, el fundador del positivismo. El positivismo es el movimiento intelectual dominante en la segunda mitad del siglo xix, cuyas raíces pueden perseguirse claramente hasta Kant y la Ilustración - sobre todo en su aspecto enciclopedista, y, con menos nitidez, hasta Descartes y Bacon, y cuyas ramificaciones penetran en nuestra centuria y se extienden todavía por ciertos sectores del ámbito filosófico de nuestros días. Pero sería un error identificar, sin más, a Augusto Comte con el positivismo, aunque le corresponda a él su indiscutible paternidad. Esta filosofía, que se propagó rápidamente por Inglaterra y Alemania, adquirió formas y acentos muy diferentes de los que le imprimió su fundador, y tal vez las más fecundas intuiciones comtianas fuesen, precisamente, las que menos ecos encontraron en sus seguidores -y las que hoy nos permiten salvar a Comte, con todos los honores, del naufragio casi general del pensamiento positivista.

Sin embargo, es indudable, por otra parte, que el término «positivismo» no es tampoco un puro equívoco, sino que conserva un núcleo de significación aplicable por igual a todas aquellas filosofías, y que designa, inclusive, la de Comte. Si buscásemos cuál es ese contenido común, lo encontraríamos resumido en dos grandes rasgos: uno, por paradoja, negativo: la proscripción de toda metafísica; el otro, efectivamente, positivo; la exigencia rigurosa de atenerse a los hechos, a la realidad, en cualquier género de investigación. Ambos rasgos se implican, dentro de la concepción positivista, y se funden en el siguiente postulado gnoseológico, tan radical como, en el fondo, inconsecuente: no hay más saber, en el recto y estricto sentido de esta palabra, que el científico - se entiende el de la ciencia natural-; cualquier presunto género de conocimiento que no responda al tipo de normatividad metodológica o no reproduzca el modelo lógico-estructural de aquél es pura logomaquia, sin contenido real.

Esto significa, como bien se advierte, en primer lugar, una declaración de nulidad para lo que hasta entonces se vino entendiendo por filosofía, y especialmente por la metafísica. Para el positivismo, en efecto, no hay razón alguna que justifique el establecer diferencia esencial entre ciencia y filosofía, siempre que esta última palabra se entienda en un nuevo sentido, que es precisamente el de la ciencia. La «petitio principii» es flagrante y muestra claramente el gran vicio de origen que late en el concepto positivista de la filosofía. Ésta tendrá que resignarse en lo sucesivo a ser ancilla scientiae o renunciar a su derecho de ciudadanía -y aun de existencia - en la gran república del saber. Toda especulación intelectual que no cumpla la condición de científica será considerada vitanda y atentatoria a los altos intereses de la auténtica sabiduría. Ahora bien, tal es el caso de la metafísica, en cualquiera de sus formas.

A la actitud general consistente en el intento de someter, de un modo u otro, la filosofía al canon del conocimiento científico vamos a llamarle scientismo. El scientismo es la contrapartida de la negación de la metafísica, y ambas tendencias, discurriendo en paralelismo y reciprocidad, constituyen una constante del pensamiento contemporáneo que, desde el siglo xviii, viene modulando, en distintos tonos y con diferentes supuestos, su ya larga e insistente melodía. Variaciones de esta temática general son el enciclopedismo, la filosofía de Kant, el positivismo, el neokantismo, la misma fenomenología de Husserl y todavía, en nuestros días, el neopositivismo de la escuela logística de Viena - Reichenbach, Carnap-. (No es necesario decir que estas tendencias, por lo demás, responden a motivaciones teoréticas considerablemente dispares, y a veces, inclusive, opuestas.) La filosofía queda así reducida a ser, o bien una reflexión sobre la ciencia (teoría del conocimiento, lógica, teoría de la ciencia), o bien una mera coordinación o sistematización de los resultados de las ciencias particulares - enciclopedia-, cuyo conjunto orgánico se considera entonces como la ciencia universal - y ésta es la aspiración del positivismo.

(Otra cuestión completamente distinta es la de si esta pretensión es realizable. Una de las grandes conquistas del pensamiento de nuestro tiempo ha consistido, precisamente, en poner en evidencia la interna contradicción en que se mueve toda doctrina filosófica que hace profesión de antimetafisicismo; en haber descubierto cómo en el trasfondo de todas ellas hay una metafísica inconfesada. Hoy sabemos que la fertilidad intelectual de tales filosofías ha radicado en su involuntaria contribución al replanteamiento de los problemas del ser sobre nuevas bases, y que, en la medida en que llevan en su seno esos gérmenes metafísicos, se salvan como filosofías. La expresión «criptometafisica» - usada por Heimsoeth para caracterizar cierta interpretación de la filosofía de Kant y aplicada por Scheler al positivismo - refleja bastante bien esta manera elíptica y como furtiva de instalación en la tierra prohibida de la última realidad.)

En esta primera aproximación al positivismo no encontramos en él nada que le sea enteramente peculiar; nos limitamos a verlo alojado dentro de una corriente general de pensamiento que trasciende ampliamente de sus propios límites doctrinales e incluso cronológicos. Visto bajo este aspecto único, y en tan lejana perspectiva, apenas si podríamos apreciar en él, como carácter diferencial con respecto a las demás tendencias afines, una variación puramente intensiva: la de la mayor radicalidad en el mantenimiento de su postulado común: el scientismo antimetafísico. Vamos a considerarlo ahora en planos más próximos, abandonando el punto de vista genérico y concentrando un poco la mirada sobre lo que el positivismo fue en su status nascens, es decir, en Augusto Comte.

La iniciación de la vida intelectual de Comte coincide con el auge del idealismo alemán. El criticismo de Kant se había convertido fulminantemente, en manos de sus discípulos inmediatos, en un nuevo «dogmatismo» de gran estilo; su idealismo

trascendental, que rechazaba la metafísica «como ciencia», aunque reconociendo su licitud «como disposición natural», mostró su fecundidad precisamente metafísica - gracias, sobre todo, a la puerta abierta por el «primado de la razón práctica»al resolverse en idealismo absoluto en los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Este breve período de alta tension metafísica brota con el esplendor y la fugacidad de una llamarada - esta condición impetuosa es lo único, quizá, que puede legitimar la denominación de «romántica» con que se suele conocer tal filosofía. En el espacio de unos treinta años, se produce su eclosión entera y se inicia su rápida declinación - las largas consecuencias que debía tener para la historia de la filosofía sólo se dejarán sentir mucho más tarde. Como fecha simbólica de esa declinación se puede fijar la de la muerte de Hegel: 1831. Un año antes terminaba de exponer Comte, en su famoso Curso, la idea ya madura de la filosofía positiva. Dominaba entonces en Francia el espiritualismo de Víctor Cousin, doctrina ecléctica sin nervio ni hondura, que procedía de Maine de Biran y acogía conceptos del idealismo alemán y de la escuela escocesa del common sense. El que una filosofía de tan cortos vuelos pudiese alzarse con la primacía mental es un signo más de la situación de franca decadencia en que se encontraba el impulso metafísico creador por estos años críticos.

Coincidiendo con este proceso descendente, y en contraste con él, se produce otro ascendente: el de las ciencias de la naturaleza, que enriquecen su prestigio con nuevas victorias técnicas y ensanchan cada vez más el área de su influjo social e intelectual.

Comte se hace el intérprete brillante de esta doble y contraria basculación espiritual, abriendo con ello una nueva etapa del pensamiento filosófico europeo. Dió a su doctrina el nombre de «filosofía positiva»1, de donde tomó el suyo el movimiento entero, condensando en este adjetivo la esencia y el programa del nuevo saber, como lo declara su propio autor al enumerar - en el capítulo 111 de la primera parte del Discurso - las «diversas acepciones» de la palabra positivo, las cuales - dice«resumen los atributos del verdadero espíritu filosófico»2.

Veámoslas:

1.a... «en su acepción más antigua y más común, la palabra positivo designa lo real, por oposición a lo quimérico».

2.a Lo útil, por contraste con lo inútil.

3.a La certeza, opuesta a la indecisión.

4.a Lo preciso, frente a lo vago.

5.a Positivo como lo contrario de negativo.

6.a Lo relativo, en sustitución de lo absoluto.

Estas denotaciones semánticas, que por sí mismas no dicen demasiado - Comte las acompaña de pequeñas exégesis aclaratorias-, pueden servirnos como pauta para una comprensión mínima de la teoría positivista del conocimiento, la cual, de paso, arrojará también alguna luz sobre su concepción de la realidad. Siguiéndolas, en sumaria glosa, se nos hará visible el sentido de estos postulados esenciales.

Los POSTULADOS DEL SABER POSITIVO

La exigencia de realidad. - Se trata del postulado fundamental. Comte nos aclara que, con esta exigencia, se pretende limitar el conocimiento filosófico «a las investigaciones verdaderamente asequibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios de que se ocupaba, sobre todo en su infancia». Ahora bien, lo asequible a nuestra inteligencia es lo que el positivismo llama los hechos. Comte establece «como regla fundamental, que toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real o inteligible». Pero, ¿qué son los hechos? Pues hechos son las cosas o acontecimientos accesibles a la observación, o, dicho de otro modo, hechos son fenómenos u objetos de experiencia. Esta exigencia va contra toda construcción especulativa, contra toda elaboración a priori o puramente racional de conocimientos - en suma, en lenguaje positivista, contra toda metafísica. Con lo cual el positivismo quedaría caracterizado, en primer lugar, como un empirismo. Y, en efecto, esto es lo que llegó a ser decididamente el positivismo posterior a Comte. Pero en Comte mismo el arranque inicial hacia el empirismo queda neutralizado con importantes concesiones a la razón. Sin dejar de mantener el principio de «la subordinación constante de la imaginación a la observación», nos advierte, sin embargo, que «una viciosa interpretación ha conducido con frecuencia a abusar mucho de este gran principio lógico, para hacer degenerar la ciencia real en una especie de estéril acumulación de hechos incoherentes»... «Importa, pues, mucho - agrega - percatarse de que el verdadero espíritu positivo no está menos lejos, en el fondo, del empirismo que del misticismo; entre estas dos aberraciones igualmente funestas, debe avanzar siempre». Y también: ...«la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en cuanto es posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión racional que constituye, por todos aspectos, el principal carácter del espíritu positivo»... No se deberá «nunca confundir la ciencia real con esa vana erudición que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducirlos unos de otros».

El modelo para este tipo de conocimiento lo proporciona, evidentemente, la ciencia natural. La «revolución fundamental» del saber positivo «consiste esencialmente en sustituir en todo, a la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas, la mera investigación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre

los fenómenos observados». Y el supuesto que legitima este saber es lo que Comte llama «el dogma de la invariabilidad de las leyes naturales». El positivismo aparece, pues, desde este otro punto de vista, como un naturalismo. Hasta de la sociología - la nueva ciencia por él fundada-, que incluye la moral, quiere hacer Comte una «física social».

El imperativo de realidad tiene aún un tercer sentido. La metafísica, al entregarse al juego especulativo con puras ideas abstractas, acaba por hacer de la ley de las ideas la ley de lo real, lo que tiene como consecuencia la subsunción final de toda realidad en la region propia de las ideas, es decir, en el yo. Se convierte, así, en idealismo. El recurso de las ideas a las cosas que el positivismo nos propone implica la restitución de la realidad, desde el ámbito del yo, a su lugar natural, que es precisamente el de la res, en cuanto es lo distinto del yo. El positivismo se sitúa así, al menos como inspiración inicial, bajo el signo metafísico del realismo. (Iremos viendo a lo largo de este examen cómo en Comte aparecen en modo meramente incoactivo muchas tendencias que luego no se plenifican.)

La enérgica llamada a los hechos encontró un eco profundo en todas las grandes filosofías posteriores, aun en las más alejadas de la concepción positivista, y aún vibran sus graves resonancias en los hondos senos del pensamiento actual.

Sin embargo, hay que decir también que el positivismo traicionó su propio principio al dar de los hechos, y de la reali dad, una interpretación demasiado angosta. Ignoró, por ejemplo, que lo ideal también tiene un carácter fáctico, y, sobre todo, desconoció que lo que él entendía por hechos - cosas o fenómenos de la experiencia - son ya interpretaciones de la inmediata realidad, y no ésta misma. De este modo, pensando huir de lo abstracto y arraigar en lo concreto, incurría sin saberlo en una nueva e ingente abstracción.

«Voir pour prévoir»: destino práctico del conocimiento. - El segundo carácter del saber positivo es la utilidad. Comte precisa el sentido de esta patabra: quiere decir aquí que el verdadero conocimiento no tiene su fin en sí mismo - lo cual lo reduciría a «estéril curiosidad»-, sino en «el mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición, individual y colectiva». Descubrimos ahora las verdaderas raíces de aquella exigencia de «previsión racional» en la ciencia, que, según hemos visto, salvaba a Comte del empirismo radical. «Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es a fin de concluir de ello lo que será». El fin de todo auténtico conocimiento es el mejoramiento del ser humano - lo cual, como veremos, constituye la esencia misma de la idea de progreso en Comte-. La orientación de la verdadera filosofía consiste en «concebir todas nuestras especulaciones como productos de nuestra inteligencia, destinados a satisfacer nuestras diversas necesidades esenciales, no apartándose nunca del hombre, sino para volver mejor a él, después de haber estudiado los otros fenómenos, como indispensables de conocer, sea para desarrollar nuestras fuerzas o para apreciar nuestra naturaleza y nuestra condición»... «En efecto, el

estudio positivo de la naturaleza empieza hoy a estimarse universalmente, sobre todo, como base racional de la acción de la Humanidad sobre el mundo exterior.»

Lo que, desde el punto de vista de la estructura del saber, se nos presentaba como un naturalismo, se nos ofrece ahora, mirado desde el ángulo de su última finalidad, como un humanismo. Este rasgo humanístico del pensamiento de Comte, a pesar de su deformación colectivista, es otro de los títulos de honor del primer positivismo ante la posteridad.

El «gran destino práctico» de la «positividad», al hacer del hombre el último fin de todo saber, postula también una ciencia de lo moral, lo social y lo político - unificada por Comte en la sociología - con sus técnicas correspondientes. No hace fal ta ponderar el punzante, actualísimo, interés de este postulado. El error de Comte consistió en creer que las ciencias de lo humano podían edificarse siguiendo el modelo de las de la naturaleza - en rigor, se limitó a pensarlo, sin creerlo, puesto que él mismo no observó en la práctica este principio metódico-. Pero le corresponde el mérito de haber visto claramente la necesidad de «una armonía entre la vida especulativa y la vida activa», con primacía de la acción. «Rindamos, de paso, homenaje - dice Ortega - al primer hombre que pensó con total claridad esta verdad (la de que «el hombre es primaria y fundamentalmente acción»), el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.» (Ensimismamiento y Alteración. Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1939, pág. 38 [O.C., 1983, t. V, pág. 308]).

"Al comienzo y al término del conocimiento se encuentra, pues, siempre la acción y la «exigencia de nuestras verdaderas necesidades» El conocimiento no puede ser, por tanto, arbitrario devaneo intelectual o frívola «curiosidad», sino que tiene la gravedad de aquello en que va jugado el destino del hombre.

Es esta condición, que hoy llamaríamos vital, del conocimiento la que determina el postulado correspondiente a la 4.a acepción del término «positivo», a saber: precisión frente a vaguedad. En efecto, si en el conocimiento va jugado el destino del hombre, debe poseer aquél «el grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos»... «el pensamiento de una acción final recuerda siempre la condición de una precisión conveniente».

Utopismo. - En cuanto al postulado tercero - la certeza, opuesta a la indecisión-, refleja el superávit de optimismo inaugural que anima a Cocote, y, como tal, hay que relegarlo al cajón de las grandes ilusiones no confirmadas por el fallo inapelable de la historia. Se albergaba en él la pretensión de que la filosofía positiva alcanzase nada menos que «la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de aquellas dudas indefinidas y de aquellas discusiones interminables que había de suscitar el antiguo régimen mental». En esta imperturbable formulación de un próximo futuro pluscuamperfecto reconocemos a la vez al hijo espiritual - aunque

rebelde - del racionalismo, al teórico del progreso y al futuro fundador de la «religión de la Humanidad». Haciendo pie en convicción tan problemática, levanta Cocote, sin em baro, decisivas estructuras de su sistema. Toda esta dirección de su pensamiento es la que nos permite calificar su filosofía de utopismo.

El sentido histórico. - Las acepciones quinta y sexta apuntan, en cambio, a una de las más profundas intuiciones comtianas: la de la historicidad del hombre.

El quinto postulado reza: «positivo, como lo contrario de negativo», y esto quiere decir: constructivo u orgánico, como opuesto a crítico o disolvente. Esta significación tiene una «importancia especial» para distinguir la nueva filosofía de la que da de sí el «espíritu metafísico», por cuanto, en su virtud, puede aplicarse «a apreciar históricamente» las doctrinas del pasado, «su influencia respectiva, las condiciones de su duración y los motivos de su decadencia, sin pronunciar nunca ninguna negación absoluta»...

En conexión con éste aparece, en fin, el sexto postulado que reclama para el saber positivo la «tendencia necesaria a sustituir, en todo, lo relativo a lo absoluto». El «estudio de los fenómenos» en que aquél consiste, «en lugar de poder llegar a ser, en modo alguno, absoluto, debe permanecer siempre relativo a nuestra organizacion y a nuestra situación». La relatividad del conocimiento afecta, en primer lugar, a su dependencia de nuestra constitución individual - limitación de nuestros sentidos, etc.-; pero como los fenómenos humanos «no son simplemente individuales, sino también, y sobre todo, sociales», significa al mismo tiempo su subordinación «al conjunto del progreso social». La relatividad no implica, sin embargo, escepticismo, sino que es sólo la expresión de las «variaciones graduales», pero de ningún modo arbitrarias, a que está sujeta la evolución del conocimiento científico. En cambio, favorece decisivamente la comprensión histórica, puesto que «en vista de su genio relativo es como la nueva filosofía puede apreciar el valor propio de las teorías que le son más opuestas». Con más fuerza y precisión todavía muestra Comte su clarividente sentido histórico en las siguientes palabras: «El espíritu positivo, en virtud de su naturaleza eminentemente relativa, puede, únicamente, representar todas las grandes épocas históricas como otras tantas fases determinadas de una misma evolución fundamental, en que cada una resulta de la precedente y prepara la siguiente según leyes invariables, que fijan su participación especial en el común adelanto»...

Con el sentido histórico de la relatividad termina -y culmina- el despliegue semántico de la voz «positivo». Hemos escudriñado - aunque ligeramente - sus diversas facies, no siempre enteramente compatibles, y resulta que, al final de esta exploración en la que habíamos partido de la ciencia natural como modelo del saber, hemos venido a parar a la historia. Resulta, en efecto, que la misma ciencia sólo se comprende plenamente dentro de una concepción general de la historia, porque no es otra cosa que la manifestación intelectual del espíritu positivo, y éste, a su vez, representa el estadio

terminal en el desarrollo evolutivo de la Humanidad. Mas, al llegar aquí, advertimos que el famoso relativismo se nos trueca, como por arte de magia, en un nuevo absolutismo: es el absolutismo del progreso. La curiosa transmutación queda descrita en las siguientes palabras de Ortega: «Hegel y Comte fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido. Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso insustituible hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad. La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término absoluto que es su propia filosofía como filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol» (Ortega, Dos Prólogos, «Rey, de Occ.», Madrid, 1944, págs. 204-205 [O. C., 1983, t. VI, págs. 416-417]). En estas palabras ha descrito Ortega exactamente la idea del progreso, de la cual se alimenta el nuevo absolutismo, sucesor del racionalista.

EL DOGMA DEL PROGRESO

La idea del progreso, en la que, como buenos hijos de su tiempo, vienen a coincidir Hegel y Comte - idealismo y positivismo-, es la gran ilusión de la época, la fe del siglo. Las dos grandes cristalizaciones conceptuales de esa fe - después de los comienzos de Turgot y Condorcet, de la acción posibilitante de Kant y de la lejana y aislada precursión de Vico en su Nuova Scienza (1725) - son la Filosofía de la Historia Universal de Hegel y el Sistema de Filosofía positiva de Comte.

La esencia de la idea de progreso está dada en las anteriores palabras de Ortega. García Morente, en su citado ensayo, la resume en esta sintética definición: «el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano»3. También esta definición se adapta perfectamente a la concepción de la historia universal de Comte, que es, en realidad, la verdadera idea-madre de toda su filosofía, el amplio marco dentro del cual se alojan y cobran estructura y sentido precisos sus diversas conclusiones parciales. Sólo dentro de él adquieren, por ello, última inteligibilidad. Así, la ciencia misma - que aparece ahora sólo como penúltima instancia-, encuentra su plenaria significación como «manifestación» del progreso humano... - «En cuanto al progreso, que, a pesar de vanas pretensiones ontológicas, encuentra hoy, en el conjunto de los estudios científicos, su más indiscutible manifestación...»-. Al «dogma de la invariabilidad de las leyes naturales», vigente en el dominio científico, se superpone este otro «dogma de rango superior y envolvente», el del progreso, que abarca, no sólo el lado teórico, sino también el lado práctico del hombre, al que aquél, según vimos, se subordina: «Erigiendo así a la noción del progreso en dogma verdaderamente fundamental de la sabiduría humana, sea práctica o teórica, le imprime el carácter más noble y, al mismo tiempo, más completo»...

Es así cómo el saber positivo, que expresamente se declara tributario del conocimiento científico-natural, más aún, que formalmente pretende identificarse con él, en su efectiva realidad, consiste en un saber del hombre, y es por ello, como pretensión táctica y no meramente lógica, un saber histórico. Lo que este saber efectivamente hace, aparte de lo que formalmente pretende hacer, no es en ningún sentido ciencia natural, sino un intento de comprensión sistemática de la historia, incluida en ella la ciencia misma.

La forma concreta en que ese intento fraguó en Comte, fue la famosa ley de los tres estados - teológico, metafísico y positivo-, que no hace falta resumir aquí, puesto que a su ceñida exposición está dedicado, en realidad, todo el Discurso sobre el espíritu positivo, y en modo taxativo su primera parte.

El intento de Comte resultó fallido. El sentido humanista e histórico de su pensamiento, aunque agudamente despierto, no podía remover el pesado lastre naturalista que, impulsándolo a una gravitación contraria, lo mantuvo -y fue bastante- casí siempre en el fiel de la balanza. Comte se debate, así, entre dos instancias intelectuales inconciliables: por una parte, anticipándose con segura intuición al porvenir de la filosofía, siente oscuramente la necesidad de sustituir la razón pura - de la que aquélla venía viviendo desde Descartes, y cuyas últimas posibilidades parecían agotarse en la Ilustración y en las construcciones del idealismo alemán - por otro tipo de comprensión de la realidad; pero, por otra parte, se encuentra privado de instrumentos mentales adecuados para elevar aquella intuición a concepto claro y expreso, e impedido, también, por las condiciones de su coyuntura histórica, de entregarse por sí mismo a la forja de tales instrumentos. Para ello, en efecto, hubiese sido menester una situación de crisis completa de las vigencias intelectuales - como lo fue el momento cartesiano-. Ahora bien, en tiempos de Comte, no sólo no han quebrado todas las vigencias, sino que hay algunas que alcanzan, precisamente entonces, grados máximos de arraigo y densidad; concretamente una: la de la ciencia natural. De ahí que Comte, fatalmente, hubiera de dirigirse a ese terreno al intentar buscar el canon del nuevo saber. En eso consistió su gran error. Un error, por lo demás, necesario, y, a la larga, fecundo, ya que era indispensable la experiencia positivista - que los seguidores de Comte se encargaron de llevar a sus últimas consecuencias negativas - para que el pensamiento actual, pertrechado con la evidencia de su irremediable limitación, pudiese vacar de nuevo a la conquista de nuevos territorios de lo real, esto es, pudiese tornar, aligerado de obra muerta y edificado, al camino real de la despreciada metafísica.

Pero volvamos, todavía, a la noción comtiana del progreso, para preguntarnos, de acuerdo con la definición de García Morente, cuáles son los valores que ese progreso debe realizar. La respuesta de Cocote es terminante: la meta ideal del progreso, su último fin, y, por tanto, el supremo valor a realizar, es el hombre mismo, o, como prefiere decir Comte, la Humanidad. (Resuena aquí fuertemente el motivo ético kantiano del hombre como único fin en sí mismo.) Esa Humanidad posee dos atributos, que son los que la

distinguen «de la mera animal¡ dad; es decir, de un lado, la inteligencia; de otro lado, la sociabilidad, facultades naturalmente solidarias». La idea del progreso nos conduce, pues, nuevamente, por otra vía, al humanismo comtiano. Es la plena realización del hombre, en su doble aspecto esencial de inteligencia y sociabilidad, lo que constituye el sentido total de la historia, en su ininterrumpida marcha ascendente.

Por lo que a la inteligencia respecta, el ideal perseguido es la unidad de la ciencia, expresión que tiene un doble sentido, según se considere desde un punto de vista objetivo o subjetivo. En sentido objetivo - esto es, en cuanto a su objeto-, la ciencia, obligada por su imperativo de realidad a respetar la «diversidad de los fenómenos», «no deberá buscar otra unidad que la del método positivo»... «Muy otro es el caso en el otro aspecto, es decir, en cuanto a la fuente interior de las teorías humanas, consideradas como resultados naturales de nuestra evolución mental, a la vez individual y colectiva, destinados a la normal satisfacción de nuestras propias necesidades, sean cualesquiera. Referidos de este modo, no al universo, sino al hombre, o mejor, a la Humanidad, nuestros conocimientos reales tienden, por el contrario, a una sistematización completa, tanto científica como lógica. Ya no se debe concebir entonces, en el fondo, más que una sola ciencia, la ciencia humana, o, más exactamente, social, cuyo principio y fin a un tiempo lo constituye nuestra existencia, y en la que viene a fundirse naturalmente el estudio racional del mundo exterior»...

Una vez más, la Humanidad, idea reguladora, clave decisiva de todo saber y todo hacer. Referidos a ella, los compartimentos estancos del conocimiento humano que llamamos las ciencias se articulan y cobran una superior unidad, una unidad sistemática determinada por sus comunes origen y destino. Comte aspira, como vimos al comentar el postulado tercero del saber positivo, a un consensos gentium, a una «armonía mental», de tipo universal, que se producirá indefectiblemente - piensa-, cuando la totalidad de los conocimientos humanos hayan alcanzado el «estado positivo». Al realizarse, así, el postulado del progreso, se realizará también el del orden, que completa el lema comtiano. Un orden y un progreso que trascienden de la esfera puramente intelectual para abarcar también las de lo moral, social y político. Pero esto nos transfiere a la segunda dimensión de la especificidad humana: la sociabilidad.

La unidad de la ciencia - ideal del progreso en lo intelectual - es la condición necesaria para el cumplimiento del ideal social, que en Comte se identifica con el ideal moral. A pesar de que Comte equipara inteligencia y sociabilidad, como «facultades naturalmente solidarias, que se sirven mutuamente de medio y de fin», hay en todo su pensamiento una clara tendencia - a veces incluso en forma expresa - a conceder la primacía a la finalidad social sobre la intelectual. El «destino práctico» del conocimiento, al que repetidamente hemos aludido, implica esta primacía, puesto que lo práctico, es decir, la moral, queda absorbido en lo social. Comte repudia formalmente la moral individual, como un vicio del «antiguo régimen mental» que tiene un nombre: egoísmo. Pero la razón última de tal absorción está en el colectivismo extremo profesado

por él. «El espíritu positivo» - nos dice-... «es directamente social»... «Para él, el hombre propiamente dicho no existe, no puede existir más que la Humanidad»... «Si la idea de sociedad parece todavía una abstracción de vuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico, pues, a decir verdad, es a la idea de individuo a quien pertenece tal carácter, al memos en nuestra especie.»

¡Nuevamente, y siempre, la Humanidad, como sujeto absoluto y último fin de la Historia! Comte acabará sus días obseso de esta idea, y, en el desvarío religioso del final de su vida, la llamará «le Grand Etre» y la convertirá en objeto de extravagante culto. Por lo demás, no es sorprendente que quien creía que el hombre era todos los hombres acabase por caer de hinojos ante ese monstruoso gran ser, acéfalo a fuerza de tener cabezas, ciego y sordo a fuerza de tener ojos y oídos. El ser colectivo, en efecto, abandonado a sí mismo, sin la acción rectora - hegemoniké, diría un griego - de los grandes individuos y de las minorías selectas, es siempre el gran desalmado.

El humanismo de Comte, visto a esta luz, pierde, ciertamente, muchos quilates. Su idea, sin embargo, era tan elevada como utópica: la filosofía positiva iba a dotar, precisamente, al gran ser colectivo de cerebro y de alma. ¿Cómo? Mediante el consenso, la concordia universal de los espíritus. Cuando todos los hombres se hallen en posesión de la verdad, se habrá logrado, al fin, este supremo objetivo. Comte, en consecuencia, preconiza una vasta pedagogía popular, orientada hacia la socialización completa, hacia la universalización del saber posi tivo, Pero el saber positivo, en lenguaje de Comte, se identifica con el conjunto de los conocimientos científicos; la filosofía es para él enciclopedia de las ciencias - idea que, dicho sea de paso, le vincula fuertemente a todo el movimiento enciclopedista, del que, según Dilthey, la filosofía positiva viene a representar la culminación-. De ahí lo que Pierre Ducassé ha llamado la «sociología de las ciencias» de Comte. (El intento de semejante socialización del saber científico tiene como supuesto la creencia de que sus contenidos teoréticos son asequibles para cualquier inteligencia, y ello porque su «primera fuente» no es otra que «el buen sentido universal». En esta creencia no hace Comte más que mostrar su comunión en la fe de la modernidad, que él en cierto modo cierra, y que inauguraba Descartes tres siglos atrás con las sencillas -y tan hondamente trascendentes cuanto de simple apariencia - palabras iniciales del Discurso del Método: «El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo»... «El poder de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón, es naturalmente igual en todos los hombres».)

Las necesidades didácticas de la socialización del saber, aparte de otras razones internas que afectan a su esencial unidad, imponen una «clasificación de las ciencias», que Comte lleva a cabo según su conocida ley de «generosidad e independencia decrecientes» y de «complicación creciente». El orden jerárquico que así resulta para las ciencias reproduce, ademas, el de su aparición y sucesión históricas, y, en suma, es expresión de la ley evolutiva del espíritu positivo - que se cumple lo mismo en la especie

que en el individuo-, por todo lo cual Comte atribuye a esta «ley enciclopédica» una importancia excepcional en su sistema, considerándola como «una de las dos ideas madres»... «de la nueva filosofía general». ¡No podemos entrar aquí en su detalle - del cual el último capítulo del Discurso ofrece un bosquejo suficiente-ni, menos aún, apuntar siquiera a su fácil crítica - hecha ya muchas veces y casi tópica-. Sólo indicaremos la ordenación enciclopédica en «seis ciencias fundamentales» que resulta de la «ley» de Comte, a saber: matemática, astronomía, física, química, biología, sociología. Todas, menos las dos últimas, han alcanzado ya el estado positivo, y la biología se encuentra ya en proceso avanzado de alcanzarlo. Queda como la gran misión, como «la última prueba del verdadero espíritu filosófico», el elevar también la sociología - «las teorías morales y sociales» - al estado de positividad.

Sabemos con qué denuedo se entregó Comte al cumplimiento de esta gran misión - solamente el Sistema de filosofta positiva sería de ello, si no hubiese otros testimonios, ingente-, como también sabemos de su fracaso, en el cual nada hallamos de sorprendente, si se considera que todavía hoy, después de un siglo de esfuerzos, la sociología - como ha hecho ver Ortega con definitiva claridad - no ha logrado ni siquiera llegar a una determinación suficiente de su objeto. Al menos, le queda a Comte - como en tantas otras cosas - la gloria del iniciador, y, sobre todo, la de haber intuido la necesaria vinculación de la ciencia social con el saber histórico, y la trascendencia de ese nuevo saber, que él solo oscuramente adivinaba: «La reorganización total - nos dice-, que, únicamente, puede terminar la gran crisis moderna consiste»... «en constituir una teoría sociológica apta para explicar convenientemente la totalidad del pasado humano.»

Y Ortega, en quien la lejana entrevisión de Cocote debía ascender por vez primera a plena conciencia y a rigurosa - sistemática - diafanidad conceptual, no encuentra nada mejor para cerrar su Historia como sistema que esta evocación comtiana: «En 1844 escribía Augusto Comte (Discours sur l'esprit positif, Ed. Schleicher, 73): "On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir."»

Hemos visto, en sus líneas arquitecturales más amplias, lo que el positivismo quiso ser, y algo de lo que en realidad fue, en su estado naciente, es decir, en Augusto Cocote. Se nos ha hecho patente, a través de esta rápida panorámica, cómo sus virtualidades, sus gérmenes de fecundidad - que fueron muchos - más valiosos, radican justamente en lo que fue como pretensión, como intuición y premonición genial del porvenir filosófico europeo. También hemos podido ver algunas de las razones -y no son las menores las determinadas por forzosidades de inmadurez histórica - de la interna contradicción en que hubo de debatirse.

El positivismo, después de Cocote, abandona la perspectiva intelectual insinuada en

lo más vivo del pensamiento de aquél, para seguir rígidamente la línea antimetafísica y pseudocientífica. Evaporadas sus mejores esencias comtianas, el positivismo va a serlo todo - empirismo, sensualismo, psicologismo, materialismo, agnosticismo, biologismo evolucionista (unos cuantos nombres, sólo algunos de los más significativos, pueden servir como índice general de esta equivocada trayectoria: Littré, Stuart Mill, Büchner, Haeckel, Lange, E. Laas, Mach y Avenarius, Ziehen, etc.)-, el positivismo va a serlo todo, menos lo que hoy entenderíamos por un pensamiento efectivamente positivo. Aferrado a su exigencia fundamental de atenerse a lo real, a los hechos, a lo inmediatamente dado, a la experiencia estricta, falseó radicalmente su propio imperativo, cerrándose a la evidencia de que la realidad, los hechos, los datos inmediatos, la experiencia integral, desbordan amplísimamente el limitado horizonte de su visión.

Y, no obstante, el postulado fundamental del positivismo sigue siendo válido, porque encierra una norma intelectual de vigencia perenne: la fidelidad a lo real.

Manuel Granell (en su Lógica, «Revista de Occidente», Madrid, 1949) subraya este lado fecundo del positivismo, interpretándolo como expresión inicial del gran «giro a las cosas», que es la característica más acusada de la actitud filosófica contemporánea. Se trataría, según él, de la primera «etapa» de ese extenso movimiento. Quiero traer aquí la cita concreta por la particular rotundidad con que denuncia el verdadero destino histórico de una filosofía cuya imagen estamos demasiado habituados a recibir deformada, ya por la miopía retrógrada de los epígonos, ya -y esto es más peligroso - por la vehemencia de una crítica que, por proceder de círculos intelectuales más «a la altura de los tiempos», resulta a la larga más desorientadora.

«Pero ante todo - escribe Granell - quisiera destacar de manera inequívoca y vigorosa la grandeza y servidumbre que al positivismo le cupo en suerte. Creo que a este movimiento, de inconmensurable envergadura, todavía no se le ha hecho la estricta justicia que merece y es que, en rigor, hay dos positivismos. Uno de gran alcance, de amplio empuje y fecunda efectividad a lo largo del tiempo, y otro de limitadas proporciones, de corto y jadeante resuello. El primero inaugura toda una corriente filosófica; más aún: una época de la historia»... «Hoy día, desde un tercer positivismo que es el signo de nuestra situación filosófica, nos damos clara cuenta de que estamos, quiérase o no, en el ámbito de esa gran corriente que podemos sintetizar, con frase de Husserl, como una «vuelta a las cosas»... «Se trata, pues, de indicar solo en sus puras marcas fronterizas, las tres etapas que hasta la fecha ha alcanzado esta nueva corriente postuladora de una vinculación a las cosas. Son éstas: el positivismo estricto, la fenomenología y la filosofía de la razón vital.» (Ob. cit., pág. 39.)

El Discurso sobre el espíritu positivo, que servía de introducción a un Tratado filosófico de astronomía popular, se publicó en 1844. Constituye una apretada exposición de todo lo fundamental de la filosofía de Comte. Como dice su autor, «el presente Discurso forma él mismo un verdadero conjunto, imagen fiel, aunque muy

contraída, de un vasto sistema». Agregaríamos nosotros: imagen, también, depurada, clara, y la mejor que se puede ofrecer al lector de hoy que desee una visión completa del pensamiento vivo de Comte y no quiera perderse en el océano de páginas de sus grandes obras sistemáticas.

DATOS BIOGRÁFICOS DE AUGUSTO COMTE4

Isidoro Augusto María Francisco Javier Comte nació el 19 de enero de 1798, en Montpellier (Héroult), de Augusto Luis Conte, funcionario, y de Felicidad Rosalía Boyer. A la edad de nueve años entró en el colegio de su ciudad natal, donde se distinguió desde el principio en sus estudios, aunque su antipatía por el reglamento le ocasionó muchos castigos. A fines de 1814 ingresó en la Escuela Politécnica, de donde se le obligó a salir, junto con otros compañeros, en 1816, por su destacada intervención en cierta protesta contra un profesor. Se fue a París - con la desaprobación de su familia, que le negó recursos-, dedicándose, para vivir, a la enseñanza de las matemáticas. En 1818 entró en relaciones con Saint-Simon, llegando a ser pronto su alumno, amigo y colaborador. La primera fecha de su Sistema de Política positiva es 1822. A partir de ella comienza la segunda fase de su vida. En un escrito titulado Plan de los trabajos necesarios para reorganizar la sociedad consigna un descubrimiento de lo que llamó las «leyes sociológicas». Ya en posesión de una teoría propia, no podía seguir siendo un pasivo alumno de Saint-Simon, y, tras una serie de querellas, sobrevino, la ruptura, en 1824.

En 1825 contrajo Comte matrimonio con Carolina Massin. Son éstos años de intensísimo trabajo intelectual, en los, que elabora ya lo esencial de su doctrina. En 1826 inicia en su casa un Curso de Filosofía positiva en 72 sesiones, al que acudió un auditorio selecto. Sólo pudo dar las tres primeras lecciones, fulminado por un ataque de enajenación mental. En 1829, ya completamente restablecido, recomenzó el Curso, llevándolo a feliz término. Este período de su vida, que se extiende hasta 1845, fue el de máxima fecundidad creadora. En 1842 termina el último tomo de los seis que forman su Sistema de filosofía positiva, trabajo inmenso que duró doce años, llenándolos densamente. De 1842 a 1845 redacta un Tratado elemental de geometría y un Tratado de astronomía popular, con el Discurso sobre el espíritu positivo como introducción.

Cocote no fue feliz en su vida privada. No se entendió con su mujer, de la que se separó hacia 1842, aunque siguió manteniendo correspondencia con ella. En cuanto a su posición económica, siempre fue precaria. Desde 1832 ocupaba una plaza de repetidor de la cátedra de análisis trascendente y de mecánica racional en la Politécnica. Mucho después logró ser nombrado «examinador de admisión», pero aun así, el sueldo le resultaba insuficiente, por lo que tenía que dar todavía alguna otra clase en centros privados. Por diversas circunstancias - sobre todo, políticas-, fue perdiendo sucesivamente todas estas plazas, hasta quedar reducido a la situación de tener que vivir

a expensas de la protección de sus amigos y admiradores. Primero fue Stuart Mill - que había declarado su entusiasta adhesión a las ideas de Cocote, y con quien éste mantenía constante relación epistolar - el que le gestionó estos subsidios de amigos ingleses; luego, su discípulo máximo, Littré, organizó la suscripción de cuyos exclusivos ingresos vivió en la última parte de su vida.

Otras obras de Comte, relacionadas ya con la preocupación religiosa que le embargó, aproximadamente, desde 1850, son las siguientes. Sistema de política positiva, o tratado de sociología, instituyendo la religión de la Humanidad (4 vols.) (1851-1854); Catecismo positivista o sumaria exposición de la religión universal (oct., 1852); Síntesis subjetiva, o sistema universal de concepciones propias del estado normal de la Humanidad. Tomo 1, conteniendo el Sistema de lógica: positiva o Tratado de filosofía matemática (nov., 1856).

Murió Comte el 5 de septiembre de 1857.

Stuart Mill: *Sobre la libertad*

El ensayo Sobre la libertad es, quizá, con el Utilitarismo, la obra más divulgada de Stuart Mill. Era también la que su autor tenía en mayor estima, junto con la Lógica («Sobrevivirá, probablemente, a todas mis obras, con la posible excepción de la Lógica», nos dice en su Autobiografía), bien que se trate de obras de muy diferente empeño y envergadura. Aparte de los motivos sentimentales que indudablemente actuaban en esta predilección - sobre todo, el hecho de que su mujer, muerta antes de que el libro viese la luz, hubiera colaborado activamente en su composición-, es lo cierto que la obrita, en sí misma, posee títulos suficientes para ocupar un lugar destacado en la producción total de Stuart Mill. Y no por su densidad y rigor sistemáticos, en el sentido escolar de la palabra, aspecto en el cual no admite parangón con las grandes obras doctrinales del autor de la lógica inductiva - la Libertad es un ensayo y está expuesto en forma popular, aunque, según confesión de su autor, ninguno de sus escritos hubiese sido tan cuidadosamente compuesto ni tan perseverantemente corregido»-, sino por la previdente acuidad con que en ella se tocan puntos vivísimos de la sensibilidad contemporánea. El tema mismo que da nombre al libro alude a una de las grandes ideas motoras de toda la historia del hombre de Occidente, y muy especialmente de su edad moderna, idea que culmina en el siglo xix con ese amplio enfervorizamiento que Benedetto Croce pudo llamar «la religión de la libertad».

Claro está que decir «libertad», sin más, es decir muy poco, precisamente porque el vocablo significa demasiadas cosas. Mili, en la primera línea de su libro, se adelanta a decirnos que no va a tratar del libre albedrío - es decir, de la libertad en sentido ético o metafísico-, sino de «la libertad social o civil». Pero ni siquiera con esta primera restricción deja de ofrecer el término una multitud de significaciones. Y, ante todo, las determinadas por la variación de las condiciones históricas, que hace que no se parezca en casi nada, por ejemplo, la libertad del mundo antiguo - griego o romano - a lo que el hombre moderno ha entendido por tal. (Véase, sobre este punto, el lúcido examen que Ortega hace de la libertas ciceroniana en Del Imperio romano y en sus apéndices: Libertas y Vita como libertad y vida como adaptación [O. C., 1983, t. VI, págs. 83-94]. Véase también, del mismo Ortega, desde otro punto de vista, el sentido de la franquía feudal, origen, de la moderna idea liberal, en Ideas de los castillos [O.C., 1983, t. 2, págs. 421-439]). Mas, ni aun limitándonos a la noción moderna de libertad cobra la expresión la univocidad deseada. Desde el último tercio del siglo xviii, y superlativamente a lo largo del xix, habla el hombre europeo en todos los tonos, y a propósito de todos los asuntos importantes, tanto para la vida individual como para la convivencia política, de libertad y libertades - el singular y el plural aluden ya a una diferenciación clásica-, sin que, sin embargo, estos términos, y especialmente el singular, hayan dejado de expresar ideas, o más bien ideales, diversos y esencialmente cambiantes. Ello es que en esta época la libertad vino a ser el sésamo, la palabra mágica capaz de abrir en el corazón humano

las esclusas de todas las vehementes devociones, de todos los nobles enardecimientos. Por eso, no sólo habla este hombre de libertad, sino, lo que es más importante, se mueve, actúa y hasta entrega la vida cuando es menester en aras de esta fabulosa deidad. Fabulosa, en efecto, tanto por su capacidad de metamorfosis como por su sustancia ilusoria, puesto que, siempre que el hombre ha creído apresarla y poseerla ya, se ha encontrado en la situación paradójica de necesitarla y solicitarla de nuevo -y de ello nos va a ofrecer una buena muestra el libro de Mill-. Entiéndase bien, con esta afirmación no pretendo en manera alguna reducir el ideal de la libertad a pura quimera, ni empañar en lo más mínimo la nobilísima ejecutoria de su eficacia histórica. No se puede pensar, por ejemplo, que la libertad, y menos aún las «libertades», por las que los hombres de fines del XVIII y los del xix se esforzaron y lucharon, con frecuencia heroicamente, fuesen vanos fantasmas sin contenido alguno real. Por el contrario, es un hecho que desde la Revolución francesa -y ya desde mucho antes en Inglaterra - se conquistaron, en forma de derechos, niveles de emancipación que pasaron a incorporarse a las estructuras políticas del futuro, sin distinción apenas de sus for mas de gobierno. Lo que quiero señalar es que incluso tales conquistas concretas y efectivas, al dejar de ser cálida aspiración individual o colectiva, para pasar a vías de hecho, es decir, a fría legislación administrada por cualquier tipo de Estado, perdieron mucho del originario fervor con que fueron concebidas, cuando no defraudaron completamente las bellas esperanzas cifradas en su consecución, recobrando contra el vivo impulso instaurador en forma de nueva opresión.

Ya, en efecto, la mera pretensión de hacer del Estado el depositario del «sagrado tesoro» de la libertad encierra una irremediable contradicción, por cuanto el Estado, si no el Leviathan que el clarividente pesimismo de Hobbes creyó descubrir, sí es, por lo menos, el órgano natural de la coacción y, por tanto, de la anti-libertad. Contra lo que se solía pensar inertemente hasta hace poco tiempo - continuando un estado de opinión del siglo pasado, que hoy vemos como un explicable espejismo-, sólo por excepción y al amparo de una constelación de circunstancias históricas especialísimas, cuya repetición puede darse por imposible, ha podido existir alguna vez, si es que en puridad ha existido, un Estado genuinamente liberal. Ello ocurrió, por ejemplo, en la Inglaterra de la época victoriana, en la que el propio Stuart Mill alcanzó a vivir y en la que influyó con su pensamiento de teórico máximo del liberalismo. Pero esta misma doctrina suya, brotada en el medio político más favorable, viene, por otro lado, a reforzar la tesis del carácter esfumadizo y precario de la libertad, ya que su sentido no es otro, como veremos, que el de reclamar contra la nueva forma de usurpación que el Estado liberal - constitucional, democrático, representativo, intérprete y servidor de la opinión pública-, precisamente, representa, o, por lo menos, hace posible. ¿Cómo entender este aparente contrasentido?

Y aquí viene lo peculiar de la nueva perspectiva, del nuevo sesgo que la idea ofrece en Stuart mill, y que no coincide con la que el Estado liberal encarnaba. Una vez más, el centro de gravitación de la libertad se ha desplazado. En las primeras páginas de su obra

nos muestra Stuart Mill un esquema de esos desplazamientos, en tres fases principales. Desde mucho tiempo, desde la antigüedad - nos dice-, se entendió por libertad la protección contra la tiranía de los gobernantes políticos», y, en consecuencia, el remedio consistía en «asignar límites al poder». «Para conseguirlo había dos caminos: uno, obtener el reconocimiento de ciertas inmunidades»... «y otro, de fecha más reciente, que consistía en el establecimiento de frenos constitucionales». La segunda fase se vincula a la instauración del principio democrático representativo. «Un momento hubo» en que «los hombres cesaron de considerar como una necesidad natural el que sus gobernantes fuesen un poder independiente y tuviesen un interés opuesto al suyo. Les pareció mucho mejor que los diversos magistrados del Estado fuesen sus lugartenientes o delegados revocables a voluntad». Y entonces, naturalmente, no tuvo ya mucho sentido la limitación del poder. «Lo que era preciso en este nuevo momento del problema, era que los gobernantes estuviesen identificados con el pueblo, que su interés y su voluntad fuesen el interés y la voluntad de la nación»... «Esta manera de pensar, o quizá más bien de sentir - agrega Stuart Mill - era la nota dominante en el espíritu de la última generación del liberalismo europeo, y aún predomina según parece entre los liberales del continente.»

Mas he aquí que, convertido ya en realidad el anhelado Estado democrático, nuevamente se hace visible la necesidad de «limitar el poder del gobierno sobre los individuos, aun cuando los gobernantes respondan de un modo regular ante la comunidad, o sea, ante el partido más fuerte de la comunidad». La larga experiencia democrática realizada prudentemente por Inglaterra, y, sobre todo, la llevada a cabo con mayor pujanza e ímpetu juvenil por los Estados Unidos de América (el famoso libro de Tocqueville, La democracia en América, influyó indudablemente en estas ideas de Stuart Mill), pusieron de manifiesto que «las frases como "el gobierno mismo" (self= government) y «el poder de los pueblos sobre ellos mismos» (the power of the people over themselves), no expresaban la verdad de las cosas: el pueblo que ejerce el poder no es siempre el pueblo sobre quien se ejerce, y el gobierno de sí mismo, de que tanto se habla, no es el gobierno de cada uno por sí, sino el de cada uno por todos los demás. Hay más, la voluntad del pueblo significa, en el sentido práctico, la voluntad de la porción más numerosa y más activa del pueblo, la mayoría, o de los que han conseguido hacerse pasar como tal mayoría. Por consiguiente, puede el pueblo tener el deseo de oprimir a una parte del mismo»...

Es decir, que el principio de la libertad, al plasmarse en forma políticas concretas, evidenciaba llevar en su seno el ger men de un nuevo modo de opresión. Stuart Mill, desde la ventajosa posición que le procura el pertenecer a la comunidad británica, esto es, al país de más larga experiencia en libertades políticas de todos los del planeta, advierte el peligro y da la voz de alarma:... «hoy en la política especulativa se considera «la tiranía de la mayoría» como uno de los males contra los que debe ponerse en guardia la sociedad». No es él, ciertamente - ni lo pretende tampoco-, el primero en percibir la

posibilidad de tal peligro. La misma frase suya que acabo de transcribir -y otras que aparecen en su libro, aún más terminantes - prueba que era ya una idea frecuentada por los pensadores políticos. En cualquier texto de filosofía o de historia política de la primera mitad del siglo xix encontramos, efectivamente, constancia de la presencia de este problema. Por ejemplo, ya en 1828, en la primera lección de su Historia de la Civilización en Europa, se preguntaba Guizot: «En una palabra: la sociedad ¿está hecha para servir al individuo, o el individuo para servir a la sociedad? De la respuesta a esta pregunta depende inevitablemente la de saber si el destino del hombre es puramente social, si la sociedad agota y absorbe al hombre entero»..., etc. Otro ejemplo, tomado igualmente al azar entre los libros que están al alcance de mi mano: en su Filosofía del Derecho, aparecida en 1831, escribía E.Lerminier: «La libertad social concierne a la vez al hombre y al ciudadano, a la individualidad y a la asociación: debe ser a la vez individual y general, no concentrarse ni en el egoísmo de las garantías particulares, ni en el poder absoluto de la voluntad colectiva; principio esencial que confirmarán las enseñanzas de la historia y las teorías de los filósofos.» Sería fácil aducir muchos más, con sólo abrir otros volúmenes. Se trataba, pues, de una cuestión comúnmente tomada en consideración. Sin embargo, hasta entonces, no pasaba de ser eso: un tópico de «política especulativa» -y ni siquiera en este orden puramente teórico solía ser discutida a fondo-. En Stuart Mill, en cambio -y esta es la novedad desde su punto de vista-, es mucho más que eso: es la conciencia aguda, dolorosa casi - si bien aún no del todo clara - de un gran hecho histórico que está gestándose, que comienza a irrumpir ya y a hacerse ostensible en las arcas más propicias - es decir, en las más evolucionadas en su estructura político-social, como Inglaterra y Estados Unidos - del mundo occidental, y que estaba destinado a cam biar la faz de la convivencia humana, a saber: la ruptura del equilibrio entre los dos términos individuo-sociedad, polos activos de la vida histórica, en grave detrimento del primero. Ya no se trata de teorizar con principios abstractos, sobre hipotéticas situaciones, sino de abordar «prácticamente» una cuestión de hecho, una situación real de peligro, algo que se está produciendo ya. Lo que corre riesgo es, una vez más, la libertad e independencia del individuo, pero ahora en una forma más insidiosa y profunda que cuando se ventilaban solamente libertades o derechos políticos disputados al poder del Estado. Porque, no es ya propiamente el Estado - su entidad jurídica o su máquina administrativa - el enemigo principal (o, si lo es el Estado - se entiende, el democrático-, lo es como intérprete de la opinión social, cuyos dictados obedece). La sociedad puede ejercer su acción opresora sobre el individuo valiéndose de los órganos coercitivos del poder político; pero, además, y al margen de, ellos, «puede ejecutar y ejecuta, sus propios decretos; y los dicta malos o a proposito de cosas en las que no debiera mezclarse, ejerce una tiranía social más formidable que cualquier opresión legal: en efecto, si esta tiranía no, tiene a su servicio frenos tan fuertes como otras, ofrece, en cambio, menos medios de poder escapar a su acción, pues penetra mucho más a fondo en los detalles de la vida, llegando hasta encadenar el alma».

Todo el libro de Mill es una voz de alerta frente a este nuevo y formidable poder que

inicia su marcha ascendente, frente a este peligro - la absorción del individuo por la sociedadque se alza como henchida nube de tormenta sobre el horizonte del mundo civilizado.

Mill intuye certeramente -y hasta cree descubrir en ello una especie de ley histórica - el signo creciente de esta absorción, y lo denuncia sin vacilaciones como el nuevo enemigo de la libertad. Ya «no basta la protección contra la tiranía del magistrado, puesto que la sociedad tiene la tendencia: 1.0, de imponer sus ideas y sus costumbres como reglas de conducta a los que de ella se apartan, por otros medios que el de las penas civiles; 2.°, de impedir el desenvolvimiento y, en cuanto sea posible, la formación de toda individualidad distinta; 3.0, de obligar a todos los caracteres a modelarse por el suyo propio». La cosa es grave, porque «todos los cambios que se suceden en el mundo producen el efecto de aumentar la fuerza de la socie dad y de disminuir el poder del individuo», y la situación ha llegado a ser tal que «la sociedad actual domina plenamente la individualidad, y el peligro que amenaza a la naturaleza humana no es ya el exceso, sino la falta de impulsiones y de preferencias personales».

Cuando las libertades políticas elementales han dejado de ser cuestión, y como consecuencia de haber dejado de serlo, se levanta un nuevo poder, el de la mayoría, o, para decirlo con palabra más propia y actual, que también emplea Mill, el de la masa, que representa un peligro más hondo que el del Estado, puesto que ya no se limita a amenazar la libertad externa del individuo, sino que tiende a «encadenar su alma», o, lo que es equivalente, a destruirlo interiormente como tal individuo. Ahora bien, «todo lo que destruye la individualidad es despotismo, désele el nombre que quiera».

La colectivización, la socialización del hombre -y no en el aspecto económico, naturalmente, sino en el más radical de su espiritualidad-; he ahí la sorda inminencia que rastrea Mill, y ante la que yergue su mente avizor. En haber centrado en ella el eje de su doctrina de la libertad estriba su indiscutible originalidad y lo que hace de su libro, por encima de todas las ideas parciales y ya definitivamente superadas que en él puedan aparecer, un documento todavía vivo, una saetilla mental que viene del pasado a clavarse en la carne misma de los angustiadores problemas de nuestro tiempo. Porque, no vale engañarse: la libertad sigue formando parte esencialísima de nuestro patrimonio espiritual, sigue siendo uno de los pocos principios que en el hombre de hoy aún mantiene vigente su potencia ilusionadora. No podemos, aunque queramos, renunciar a ella, so pena de renunciar a nuestro mismo ser. Como dice Mill, no hay libertad de renunciar a la libertad. Necesitamos, es cierto, una nueva fórmula de ella, porque su centro de gravedad se ha desplazado otra vez; pero por eso, justamente, nos interesan las actitudes del pasado ante semejantes desplazamientos, y, sobre todo aquellas que, como la de Mill, nos son tan próximas que alcanzan ya a punzar en las zonas doloridas de nuestra sensibilidad.

Leed los párrafos siguientes y juzgad si no hay en ellos un sutil presentimiento del

«hecho más importante de nuestro tiempo» (en expresión de Ortega), cuyo pleno y luminoso diagnóstico, en forma de «doctrina orgánica», no se realizó hasta el año 1930, en ese libro, impar entre los de nuestro siglo, que se llama La rebelión de las masas:

«Ahora los individuos - escribe Mill - se pierden en la multitud. En política es casi una tontería decir que la opinión pública gobierna actualmente el mundo. El único poder que merece este nombre es el de las masas o el de los gobiernos que se hacen órgano de las tendencias e impulsos de las masas»... «Y lo que es hoy en día una mayor novedad es que la masa no toma sus opiniones de los altos dignatarios de la Iglesia y del Estado, de algún jefe ostensible o de algún libro. La opinión se forma por hombres poco más o menos a su altura, quienes, por medio de los periódicos, se dirigen a ella o hablan en su nombre sobre la cuestión del momento»... «Hay un rasgo característico en la dirección actual de la opinión pública que consiste singularmente en hacerla intolerante con toda demostración que lleve el sello de la individualidad»... Los hombres «carecen de gustos y deseos bastantes vivos para arrastrarles a hacer nada extraordinario, y, por consiguiente, no comprenden al que tiene dotes distintas: le clasifican entre esos seres extravagantes y desordenados que están acostumbrados a despreciar»... «Por efecto de estas tendencias, el público está más dispuesto que en otras épocas a prescribir reglas generales de conducta y a procurar reducir a cada uno al tipo aceptado. Y este tipo, dígase o no se diga, es el de no desear nada vivamente. Su ideal en materia de carácter es no tener carácter alguna marcado»... «En otros tiempos, los diversos rangos, las diversas vecindades, los diversos oficios y profesiones vivían en lo que pudiera llamarse mundos diferentes; ahora viven todos en grado mayor en el mismo. Ahora, comparativamente hablando, leen las mismas cosas, escuchan las mismas cosas, ven las mismas cosas, van a los mismos sitios, tienen sus esperanzas y sus temores puestos en los mismos objetos, tienen los mismos derechos, las mismas libertades y los mismos medios de reivindicarlas. Por grandes que sean las diferencias de posición que aún quedan, no son nada al lado de las que han desaparecido. Y la asimilación adelanta todos los días. Todos los cambios políticos del siglo la favorecen; puesto que todos tienden a elevar las clases bajas y a rebajar las clases elevadas. Toda extensión de la educación la favorece, porque la educación sujeta a los hombres a influencias comunes y da acceso a todos a la masa general de hechos y sentimientos universales. Todo progreso en los medios de comunicación la favorece, poniendo en contacto inmediato los habitantes de comarcas alejadas y manteniendo una serie rápida de cambios de residencia de una villa a otra. Todo crecimiento del comercio y de las manufacturas aumenta esta asimilación, extendiendo la fortuna y colocando los mayores objetos deseables al alcance de la generalidad: de donde resulta que el deseo de elevarse no pertenece ya exclusivamente a una clase, sino a todas. Pero una influencia más poderosa aún que todas éstas puede determinar una semejanza más general entre los hombres: esta influencia es el establecimiento completo, en este y otros países, del ascendiente de la opinión pública en el Estado»... «La reunión de todas estas causas forma una tan gran masa de influencias hostiles a la individualidad, que no es posible calcular cómo podrá defender ésta su

terreno. Se encontrará con una dificultad cada vez más creciente»...

Stuart Mill no preveía, por supuesto, las proporciones inundatorias que el fenómeno iba a adquirir en el siglo siguiente; no contaba tampoco con los nuevos factores de tipo político, técnico, industrial o simplemente demográfico - para no hablar ya de la crisis acaecida en el estrato más hondo de las creencias - que debían contribuir a transformar sustancialmente su fisonomía y su virulencia en este siglo nuestro, pero, con todo, en lo esencial, su intuición y su pronóstico no pueden ser más penetrantes. Es verdad que su voz monitoria suena en nuestros oídos, habituados al estruendoso restallar de los acontecimientos históricos de nuestra centuria, con una placidez casi paradisíaca; pero hay en ella, cuando toca este tema, un leve temblor, un casi imperceptible estremecimiento y, en medio de la llaneza de su estilo, una como involuntaria solemnidad, que denuncian la subterránea conmoción propia de las graves premoniciones. Y es esa inmutación la que encuentra en nosotros inmediatamente un eco simpático. Desde el primer párrafo del libro acusamos el impacto de esa resonancia. Aun a trueque de ser prolijo en las citas, no quiero dejar de reproducir aquí ese primer párrafo, por su carácter que yo no tendría inconveniente en llamar profético, si no temiese el desmesuramiento de la expresión: «El objeto de este trabajo - comienza diciendo su autor - no es el libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el indivi duo: cuestión raramente planteada y casi nunca discutida en términos generales, pero que influye profundamente sobre las controversias prácticas del siglo por su presencia latente y que, sin duda alguna, reclamará bien pronto la importancia que le corresponde como la cuestión vital del porvenir.» (La cursiva es mía.)

Stuart Mill cree que el problema tiene todavía solución, por encontrarse en su fase inicial - solamente al principio puede combatirse con éxito contra la usurpación-, y aquí es donde su ingenuidad y su buena fe liberal pone en nuestros labios una sonrisa benévolamente irónica. La solución, en efecto, es de una seductora simplicidad: consiste en establecer una perfecta demarcación entre las respectivas esferas de intereses del individuo y de la sociedad. Y la clave de esa demarcación, de toda su generalidad, podría resumirse así: la libertad de pensamiento o de acción en el individuo no debe tener otro límite que el perjuicio de los demás. Ahí comienza, justamente, la esfera de interés de la sociedad. En torno a este principio abre discusión Stuart Mill y despliega toda una externa y sabrosa casuística, lo que da a su libro - como él pretende - un aire menos puramente especulativo que «práctico» y, diríamos, documental. Sin embargo, bajo esta apariencia de ágil comentario de actualidad o entreverada con él, urde sus hilos conceptuales la sólida doctrina, que resulta ser la más depurada forma de liberalismo conocida hasta el día - de una pureza tal, que no puede por menos de resultar en varios sentidos utópica.

A primera vista, el principio de Stuart Mill nos sorprende, no sólo por su simplicidad, sino también por su extraordinaria semejanza con la vieja fórmula del siglo

xviri. He aquí, en efecto, cómo se define la libertad en el artículo IV de la celebérrima Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen: «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos; estos límites no pueden ser determinados más que por la ley.»

Tomados a la letra, y sin ulterior discernimiento, parece que el concepto de libertad en los doctrinarios de la Asamblea Nacional Francesa de 1789 y en Stuart Mill coinciden plenamente. Sin embargo, a poco que nos representemos el blanco a que Mill apunta, nos aparecen como completamente distintos, casi, casi, como opuestos. Para los definidores de los Derechos del hombre, en efecto, se trata de la libertad del hombre abstracto, de una libertad igualitaria, racionalista, cuyo sujeto es, en rigor, un esquema social vacío de vida del ciudadano. Para Stuart Mill, por el contrario, la condición esencial de la libertad radica en la desigualdad, en la variedad, en lo diferencial del hombre; es decir, su sujeto es el individuo concreto e inintercambiable. La doctrina de Mill viene a poner en evidencia, precisamente, la incompatibilidad final de los dos postulados de la Revolución francesa: libertad e igualdad. A la larga, la nivelación, la igualación, ganando zonas cada vez más íntimas del hombre, llega a ahogar, a amustiar la flor más exquisita de la libertad: la posibilidad de ser distinto, de ser uno mismo; la expansión plena y al máximo de la individualidad.

Sobre esta idea elabora Stuart Mill lo que puede considerarse como un germen de filosofía de la historia - como tal germen, todavía asistemático e informe, pero lleno de perspicaces atisbos. Doy a continuación, en forma casi programática, algunos de sus puntos principales.

Todo lo creador de una cultura -y singularmente de la nuestra - se debe a la acción de las fuertes individualidades o de las minorías. (Stuart Mill advierte que no se debe confundir esta concepción con «el culto del héroe». Alude, evidentemente, a Carlyle, con quien le unían lazos de amistad, pero cuyas ideas nunca compartió.) Los valores de la individualidad y de la vitalidad - en el sentido humano de esta palabra - se caracterizan por su oposición al automatismo y a la mecanización - formas de vida que la socialización favorece-. El desarrollo de la individualidad constituye, por tanto, el principio del ennoblecimiento humano, del enriquecimiento de la vida histórica. Entre esos valores ocupa un lugar primordial el de la originalidad, que, elevada a su más alto grado, produce el genio, producto egregio que «no puede respirar libremente más que en una atmósfera de libertad». «Nada se ha hecho aún en el mundo sin que alguno haya tenido que ser el primero en hacerlo»... «Todo lo bueno que existe es fruto de la originalidad». Frente a la uniformidad gregaria, la variedad de lo humano. La «perfección intelectual, moral, estética», y hasta la misma felicidad, estan en función del libre desenvolvimiento de esa variedad - es decir, del individuo, en cuanto tal.

Condición esencial de la verdad es la diversidad de opiniones. Nadie está en posesión de toda la verdad -y, por tanto, nadie puede pretender la infalibilidad-, y, en cambio, todos pueden aspirar a poseer una parte de ella. Esto vale tanto de los individuos como las doctrinas y sistemas enteros. Por tanto, todo lo que sea coacción sobre una opinión cualquiera, por insignificante, o por extravagante, que parezca, es, potencialmente, un atentado a la verdad.

Hay creencias e ideas vivas e inertes. La vitalidad de una doctrina dura mientras necesita mantenerse alertas - para defenderse o para ganar terreno - frente a la masa de opinión recibida. En cuanto se convierte en opinión general o heredada, decae y se torna creencia inerte. Las creencias y opiniones, al socializarse, al convertirse en propiedad comunal y hereditaria, se vacían de contenido vital, y sólo queda de ellas la cáscara, es decir, la fórmula: literalmente, se petrifican.

El imperio o despotismo de la opinión comunal, petrificada en costumbre, es el principal obstáculo al «espíritu de progreso», cuya «única fuente infalible y permanente» es la libertad. La lucha entre estas dos fuerzas antagónicas es la clave de la historia humana, y, sobre todo, de la europea, la más progresiva de todas. Los pueblos de Oriente, y en modo eminente China, ofrecen ejemplos de la situación estacionaria a que pueda llegar una civilización que ha logrado organizarse sobre el imperio de la costumbre. La creciente tendencia a la uniformidad en Europa, bajo «el régimen moderno de la opinión pública» amenaza con conducirnos también a una sinización - Europa «marcha rápidamente hacia el ideal chino de hacer a todo el mundo parecido» - que entre nosotros sería fatal, ya que traicionaría el carácter más genuino de nuestra civilización, fundada justamente en la «notable diversidad de carácter y cultura» de sus «individuos, clases y naciones».

Estos son los puntos más vivos, menos «petrificados», del libro de Mill. No hay espacio aquí para una exposición más amplia de ellos, ni para el sugestivo comentario a que invitan. El lector encontrará su más extenso desarrollo en los capítulos II y III, los fundamentales de la obra, y no le será difícil descubrir en ellos los motivos esenciales del interés actual de la misma. Un interés que no coincide, por descontado, con el de las varias generaciones de lectores del famoso ensayo. Ante mis ojos tengo, por ejemplo, un testimonio significativo de cómo en tiempos del propio Stuart Mill no se advirtió el alcance de las ideas que hoy nos parecen precisamente las más fecundas y penetrantes de su libro. Se trata del largo prefacio que Charles Dupont-White, tratadista francés de economía y de política, contemporáneo de Mill, puso a su traducción del libro de éste. «Un extranjero - escribe Dupont-White-, el más grande publicista de su país, acaba de abordar la cuestión teórica de mayor importancia en nuestro tiempo: la de los respectivos derechos del individuo y la sociedad. Me refiero a John Stuart Mill y a su libro Sobre la Libertad.» Ya este párrafo nos muestra que Dupont-White cree encontrarse ante una manifestación intelectual más - especialmente insigne y digna de atención, sí, por la autoridad del nombre de Mill, pero, al cabo, una más - acerca de la «cuestión teórica», es

decir, del tópico de filosofía política, usual entre los pensadores de la época, de las relaciones entre individuo y sociedad; no ve en ello más que una discusión sobre «principios». Es cierto que agrega: «de mayor importancia en nuestro tiempo»; pero esa «importancia» no trasciende tampoco, en boca de Dupont-White, del plano teórico, ni tiene nada del reprimido dramatismo que cobra en labios de Mill la expresión «cuestión del porvenir». Más aún: lejos de advertir la amplitud de los puntos de vista centrales expuestos en el ensayo, juzga éstos como «una visión puramente británica del asunto», determinada por el hecho de que el pueblo inglés tenga la suerte de poder tener ya el abuso «de lo que otros apenas tienen el uso» - se refiere a las libertades políticas. Justamente lo que a nosotros se nos antoja hoy más profundo y decisivo en la obra de Mill, le parecía a él irrelevante: «El autor de Sobre la Libertad - dice en otro lugar - tiene un vivo sentimiento del individualismo, del que yo participo por completo, pero sin inquietarme como él sobre el porvenir de este elemento inalterable», etc. Y ni una alusión siquiera al tema de las masas.

No vio Dupont-White, en absoluto, la inquietante perforación hacia el futuro que el libro de Stuart Mill abría, su palpación directa - aunque aún oscura - del enorme hecho histórico que se insinuaba. Pero no hay que culpar de incomprensión a ningún lector del pasado, porque seguramente sólo desde nuestros días, pertrechados con la experiencia histórica de nuestro medio siglo, y con lo que nos han revelado sobre su es tructura profunda libros como el citado de Ortega - quien no sólo nos ha proporcionado conocimientos, sino que nos ha provisto de toda una óptica-, es plenamente visible al alcance de las agudas intuiciones, de las graves premoniciones, con que el plácido utilitarista John Stuart Mill acertó a hacer vibrar, va a hacer ahora un siglo, en su ensayo Sobre la Libertad.

DATOS BIOGRÁFICOS DE STUART MILL

John Stuart Mill nació en Londres el 20 de mayo de 1806. Era el hijo mayor de James Mill, autor de la Historia de la India Británica y pensador adicto a las doctrinas éticas de Bentham y a las económicas de Ricardo (ambos amigos suyos), circunstancia que había de ser decisiva para la formación de John Stuart. Detalla éste, en su conocida Autobiografía, el rigurosísimo método pedagógico a que le sometió su padre desde su primera infancia. A los tres años comenzó el aprendizaje del griego, y a los siete había ya leído bastantes autores clásicos en sus textos originales; a la misma edad aprendía la aritmética y realizaba una serie de lecturas históricas y literarias; a los ocho años comienza el estudio del latín, y poco después se familiariza con los principales clásicos latinos y amplía el conocimiento de los griegos; a los diez terminaba las matemáticas elementales y se iniciaba en las superiores; a los once absorbía con fruición las ciencias experimentales - física y química-; a los doce escribe una Historia del gobierno de Roma y termina un libro en verso, continuación de la Ilíada: a esta edad comienza también sus estudios lógicos, con el Organon aristotélico y la Computatio sive Logica, de Hobbes,

sin abandonar por ello sus lecturas de los clásicos griegos y latinos ni las históricas y literarias; a los trece años le explica su padre un curso completo de economía política, a base de las ideas de Ricardo. Este férreo sistema pedagógico, unido a su extraordinaria precocidad, hicieron de él un curioso ejemplar de sabio en miniatura desde sus siete u ocho años. En 1820 fue a Francia, permaneciendo allí un año, y a su vuelta continuó sus antiguos estudios durante un par de años más. Comienza entonces en su vida un segundo periodo, que él llamó de «autoeducación». Hace estudios de filosofía, economía y derecho, que pronto cristalizan en obras originales. La base de su formación filosófica fue el utilitarismo de Bentham, al que se adhirió con verdadero entusiasmo, y que después hubo de modificar con puntos de vista personales. Influyeron también en él Locke, Hume y Hartley y los pensadores de la escuela escocesa del common sense, Reid y Dugald Stewart. En 1822-1823 fundó una Sociedad utilitaria, empleando por primera vez este término - «utilitario»-, que se incorporó al vocabulario filosófico, y animó, en unión de varios amigos, otra sociedad de oradores, en la que se debatían públicamente temas de filosofía y de política. En 1823 fue nombrado Examiner de la East India Company, cargo al que debió una desahogada posición económica durante toda su vida. Por esta época desarrolló también una intensa labor de escritor, con sus colaboraciones en la Westminster Review, fundada por Bentham. En 1826-1828 sufre una crisis espiritual, que superó con la lectura de algunos poetas - especialmente de Wordsworth - y con la frecuentación de nuevos pensadores, que imprimieron un cambio de rumbo a sus ideas. Hay que destacar, entre estas influencias, la de los saintsimonianos, así como un escrito juvenil de Comte, con quien después mantendría estrecha relación mediante una larga correspondencia. De 1830 a 1840 continuó sus colaboraciones y trabajos, pero, sobre todo, a partir de 1834 fue absorbido por la dirección de la revista London and Westminster y por la preparación de su System of Logic, que apareció, por fin, en 1843. Desde entonces fue Stuart Mill el director indiscutido del movimiento positivista y del liberalismo radical en Inglaterra. En 1848 aparecieron sus Principios de Economía Política, que sistematizaban un ensayo anterior Sobre algunas cuestiones no resueltas en la Economía Política (1844). En 1851 contrajo matrimonio con la señora Taylor, que tanto influyó en su vida espiritual y aun en su producción intelectual, y cuya pérdida en 1858 le causó un pesar tan profundo que, según confesión propia, hizo de su memoria «una religión». Compró entonces una finca cerca de Avignon, donde estaba enterrada su mujer, y allí vivió con su hijastra la mayor parte del resto de su vida, entregado a su labor intelectual, salvo un intervalo de dedicación a la política activa, como diputado en los Comunes (1865-1868). Allí murió el 8 de mayo de 1873. Sus obras más importantes, después de la Economía Política, fueron, por su orden de aparición, las siguientes: Sobre la Libertad (1859), Pensamientos sobre la reforma parlamentaria (1859), Disertaciones y discusiones (1859), Consideraciones sobre el gobierno parlamentario (1861), El Utilitarismo (1863), Examen de la filosofía de Sir William Hamilton (1865), Inglaterra e Irlanda (1868), La esclavitud de las mujeres (1869), Autobiografía (1873) y Tres ensayos sobre la Religión (1874).

COLECCIÓN CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

Últimos títulos publicados

Contra heterodoxos (Al-luma) o lo que deben creer los musulmanes, Al-Ass`ari. Edición de Carlos A.Segovia.

La filosofía en América, George Santayana. Edición de Javier Alcoriza y Antonio Lastra.

La lógica considerada como semiótica. El índice delpensamiento peirceano, Charles S.Peirce. Edición de Sara Barrena.

Quirología. Sobre el modo de hablar de las manos, Juan Caramuel de Lobkowitz. Edición de Julián Velarde Lombraña.

Hacia otra España, Ramiro de Maeztu. Edición de Javier Varela.

La política como profesión, Max Weber. Edición de Joaquín Abellán.

Misión de la universidad, José Ortega y Gasset. Edición de Jacobo Muñoz.

Investigación sobre los principios de la moral, David Hume. Edición de Enrique Ujaldón.

El Corán. Religión, hombre y sociedad. Antología temática. Edición de Carlos A. Segovia.

Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores, John Dewey. Edición de María Aurelia Di Berardino y Ángel Manuel Faerna.

Los políticos, Francisco Ayala. Edición de Pedro Cerezo Galán.

Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Juan Donoso Cortés. Edición de Juan Olabarría.

Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo moderno, David Hume. Edición de Javier Ugarte.

El Político, Azorín. Edición de Francisco José Martín.

España. Pensamiento, poesía y una ciudad, María Zambrano. Edición de Francisco José Martín.

Teoría del saber histórico, José Antonio Maravall. Edición de Francisco Alía Miranda

Naturaleza y otros escritos de juventud, Ralph Waldo Emerson. Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra.

Del amor platónico a la libertad. [Textos para un desarrollo histórico de la filosofia], Antonio Rodríguez Huéscar. Edición de José Lasaga Medina.

1 Ortega explica en muchas de sus obras, sobre todo a partir de los años 30, que el yo personal es en última instancia una especie de actor que inventa un programa de vida y se atiene a él: «el hombre se construye a sí mismo, quiera o no (...) Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes...». Pero la cosa es aún más compleja, pues, en efecto, son muchas las voces que escuchamos, los deseos que nos asaltan y muchos los proyectos que elaboramos. «Todos se nos presentan como posibles», aclara Ortega, pero sólo uno se nos muestra como lo que tenemos que ser. Y añade: «Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre». ¿Y en qué consiste? Consiste en «una voz extraña, emergente de no sabemos que íntimo y secreto fondo nuestro [que] nos llama a elegir uno de ellos [esto es uno de los proyectos posibles] y a excluir todos los demás» (En torno a Galileo, Obras completas, Madrid, Revista de Occidente en Alianza ed. Citaremos a Ortega remitiendo a volumen y página: V, 137-138). Podría decirse que los hombres nos dividimos en dos categorías: los que sienten esa llamada y los que no terminan de escucharla. Rodríguez Huesear no sólo la escucho, sino que le prestó atención e intentó vivir de acuerdo a sus exigencias.

4 «Sobre la docencia de Zubiri y Ortega», en Semblanza de Ortega, Barcelona, Anthropos-Biblioteca de autores y tema manchegos, 1994, pág. 84. Citaremos en lo sucesivo por SO seguido del número de página.

2 No es imprescindible recordar que la vida académica de aquella Facultad, de sus estudiantes y de sus profesores, quedó rota por los sucesos a que ya hemos hecho referencia. Abellán y Mayo observan que la reforma se inició con «un decreto que publicó la Gaceta el 16 de septiembre de 1931 con el nuevo plan que afectaba a todas las secciones de la Facultad de Filosofía y Letras». La Escuela de Madrid, capítulo tercero, «El marco académico. Estructura administrativa de un experimento universitario», Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, págs. 33-37.

A todos ellos dedicó Huesear su segundo libro con este hermoso reconocimiento: «A mis maestros de filosofia»: Con Ortega y otros escritos, Madrid, Taurus, 1964.

s Juan Padilla Moreno ha dedicado una brillante tesis doctoral a estudiar la obra de Antonio Rodríguez Huéscar. Y en contra de lo que suele ser habitual, ha transformado dicho estudio en un informado, profundo y meditado libro sobre la vida y la obra de nuestro filósofo. Véase Antonio Rodríguez Huéscar o la apropiación de una filosofía, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

6 Para ser más exactos, hasta mediados de los 70, sinsabores; y desde entonces hasta su muerte en 1991, «ninguno» y menosprecio de un «establecimiento» académico que se había incorporado a la filosofía occidental a una velocidad de vértigo, mirando hacia atrás con ira indiscriminada.

7 Algunos de los cursos que impartió en Río Piedras son: «Dimensiones ético-metafísicas del problema de la verdad» (1961-1962), «Los modos de acceso a la realidad» (1968-1969), «Ficción y realidad» (1970-1971) y «Éthos y lógos: las bases metafísicas de su mutualidad» (1967-1968), que sirvió de base para el manuscrito que se editó póstumamente bajo el título de Éthos y lógos, Madrid, UNED, 1996 (ed. de José Lasaga).

$Dice Gaos en sus Confesiones profesionales: «Pero el motivo más profundo de la Filosofía, el esencial, en el sentido de identificarse como ningún otro con la esencia misma de la Filosofía, me lo parece (...) el que se encuentra mucho más que por el lado del placer, por el lado del poder...» Y concluye su razonamiento unas páginas después: «Por eso es el esencial destino de la Filosofía el idealismo trascendental, la filosofía del sujeto intelectual, autárquico y condición de posibilidad de todo lo demás, incluso de la Divinidad, cuando a ésta no la identifica consigo mismo; en suma, la... la... la soberbia - de un Hegel, de un Kant», México, FCE, págs. 133 y 136.

9 En Ironía, contingencia, solidaridad desarrolla Rorty una teoría del yo personal de inequívocas resonancias orteguianas. Cf. su segundo capítulo «La contingencia del yo», Barcelona, Paidós, 1991, págs. 43 y sigs. Yen el artículo «Envidia de la filosofía», Rorty reconoce su cercanía a las tesis de Ortega al citarle como autoridad en su polémica «Sobre la naturaleza humana» con el psicólogo Steven Pinker. Véase Claves de la razón práctica, núm. 167, Madrid, noviembre de 2006, págs. 65 y sigs. Respecto de Michel Foucault, nos remitimos a su último giro teórico y más concretamente al último libro publicado en vida, la tercera parte de su Historia de la sexualidad. la inquietud de sí («Le souci de soi»). Y antes, a su preocupación genealogista para establecer los fundamentos de una «ontología del presente» que tanto recuerda el modo orteguiano de hacer filosofía buscando siempre «el tema de nuestro tiempo».

13 Para más detalles sobre esos años de la inmediata posguerra, véase el ensayo de Juan Padilla «Antonio Rodríguez Huesear, a medio camino entre el exilio interior y el exterior», en Ortega y Gasset en continuidad, Madrid, Biblioteca Nueva & Fundación José Ortega y Gasset, 2007, págs. 113-133, especialmente 116-119.

14 Véase su evocador «Relato personal. (En la muerte de Ortega)». Publicado en La Torre, San Juan de Puerto Rico, julio-diciembre de 1956, número de homenaje a Ortega, editado por el propio Huéscar. También en SO, págs. 123-131.

12 «El exilio en España y desde España», en El exilio de las Españas de 1939 en las

Américas ¿Adónde fue la canción?, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 196.

lo «Semblanza de Antonio Rodríguez Huéscar», Prólogo a La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pág. 12.

"Artículo publicado en la prensa diaria a raíz de su muerte bajo el título «Rodríguez Huesear o la integridad». (Dispongo del recorte pero no del lugar y fecha de publicación.)

~15 Para el ambiente en la Universidad de Puerto Rico, véase las memorias de Francisco Ayala Recuerdos y olvidos. 2. El exilio, Madrid, Alianza, 1983, especialmente págs. 140 y 153-156.

17 Apareció en 1955 en ediciones Puerta del Sol.

16 Cfr. José Luis Abellán, «Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939», en El exilio español de 1939. 3 Revistas, pensamiento, educación, Madrid, Taurus, 1976, pág. 191.

19 Madrid, Revista de Occidente, 1966. Hubo una nueva edición en Madrid, Alianza 1985. Ambas están descatalogadas, por lo que hoy este libro es inhallable. Citaremos por las siglas PV y número de página de la primera edición.

20 En «Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega» insiste nuestro autor en considerar la idea de «perspectiva» como la metáfora capaz de abarcar con su significado la totalidad del proyecto filosófico orteguiano. Dice allí que recaba «para esta idea básica de Ortega el rango de "tercera gran metáfora", pues aunque el propio Ortega propusiera como tal la, digamos, más elegante de los Dioscuros o Di¡ consentes, frente a "las dos grandes metáforas" (1924) - la del "sello y la cera" y la del "continente y contenido" - en que resume las dos grandes etapas históricas de la filosofía anteriores a él (la realista y la idealista), creo que esta de la "perspectiva" expresa mejor que aquella ciertos aspectos decisivos del giro metafísico orteguiano...» (SO, 232-233). Recordemos que tanto Ortega como Huéscar asignan a la metáfora una función cognoscitiva estricta. Por otro lado, la categoría de «perspectiva» es inseparable de las de circunstancialidad, presencia e historicidad, lo que confin a la importancia del concepto.

Madrid, Taurus, 1964.

21 «En realidad - escribe Huesear - hay dos y sólo dos a priori de todo lo que el hombre hace -y una de las cosas que hace es pensar-: el del "corazón" y el de la libertad, y ambos constituyen, por tanto, "las condiciones de posibilidad" del pensamiento» (PV, pág. 114).

22 Éthos y lógos, Madrid, Uned, 1996 (edición de José Lasaga).

23 Véase la lección VII de En torno a Galileo titulada precisamente «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» (V, 81 y sigs.). El problema de la verdad adquiere ahora una nueva dimensión en el contexto de la razón narrativa y en la red de cuestiones que plantea «la verdad de una vida», más cerca de las técnicas y métodos de los escritores de ficción que de la lógica racionalista tradicional.

24 Para la noción de «mundo interior» desarrollada por Ortega al hilo de su fundamental distinción entre ideas y creencias, véase «La articulación de los mundos interiores» (V, 405 y sigs.).

25 Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1982. Nueva edición al cuidado de Jorge García-Gómez y prólogo de Javier Muguerza en Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

26 Zubiri accedió a la docencia en enero de 1940 y la abandonó en junio de 1941. Impartió clases, por tanto, un curso y medio. Para los detalles y circunstancias de aquel desencuentro, véase Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, Xavier Zubiri. La soledad sonora, Madrid, Taurus, 2006, especialmente págs. 465-506.

~27 Los más jóvenes del exilio como García Bacca o Nicol tampoco vieron reconocidas sus trayectorias intelectuales ni fueron aceptados como «maestros» de filosofía aunque la llegada de la democracia facilitó su vuelta y un cierto trato favorable para su obra, que fue publicada pero sospecho que no muy leída. Esto no ocurrió hasta bien entrados los años 90 y cuando muchos de ellos ya habían muerto, después de venir por un tiempo a España y volverse a sus países de acogida más o menos desilusionados. Probablemente, Zambrano sea la excepción que confirma la regla.

28 Se trata de una opinión poco matizada y cabría argüir contraejemplos. Sin embargo, si se atiende a lo que predominaba en la cultura filosófica un¡ versitaria en nuestro país, lo orteguiano se tenía por un valor caduco, tanto en los departamentos que seguían vinculados a las ideologías oficiales nacionalescolásticas, como la parte «contestataria> Lo primero es lógico y no precisa mayor comentario, pero que los jóvenes aprendices de filósofo resintieran a Ortega como a un enemigo no termina de comprenderse, a no ser que no se tratara de ideas filosóficas sino de prejuicios políticos, en cuyo caso su patente liberalismo era del peor tono en un momento en que el marxismo arrasaba como ideología única. Como ejemplos, podemos aducir las divertidas referencias antiorteguianas que Garagorri reunió en Relecciones y disputaciones orteguianas, ordenando los ataques en tres frentes, los cristianos, que en los años 50 eran aún los polemistas más feroces, los marxistas, que comenzaban ya a mostrarse inmisericordes y los «realistas populares» que atacaban sobre todo al Ortega modernista supuesto partidario de un arte «deshumanizado». Del primer grupo destaca al inefable Santiago Ramírez, con el que tuvo que polemizar Julián Marías en Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual (1950), en Obras completas IX, Madrid, Alianza, 1982. Del segundo menciona a un desconocido Federico Sánchez, el nom de

guerre de Jorge Semprún, que consideró oportuno rebatir las tesis historicistas de Ortega en «El método orteguiano de las generaciones y las leyes objetivas del desarrollo histórico»; y del tercero a Juan Goytisolo quien lee mal La deshumanización del arte, confundiendo la descripción de un fenómeno estético con su valoración y defensa. Nos preguntamos si el autor de La reivindicación del Conde don Julián, mantendría hoy estos fervores «realistas». Pero hicieron menos daño estos ataques frontales que el desprecio que subyacía a una imaginaria superioridad intelectual bien reflejada en esta «disputación» recogida también por Garagorri. Cita a un tal José Antonio Balbontín quien en la revista índice (1963) escribe: «Las Obras completas de José Ortega y Gasset, que acabo de releer, son en realidad una excelente colección de artículos de periódico maravillosamente escritos, pero que, en su mayor parte, no tienen nada que ver con los eternos problemas de la filosofia.» «Parte de una polémica», en Relecciones y disputaciones orteguianas, Madrid, Taurus, 1965, págs. 80, 83, 86 y 113.

29 La cuestión del discipulado de Ortega se ha venido planteando desde hace tiempo con cierta polémica. Aranguren fue quien distinguió entre una «ortodoxia» y una «heterodoxia» orteguianas. Ya en 1965 Garagorri se hacía eco de los avisos que lanzaba Aranguren sobre «el riesgo de que la escuela orteguiana recaiga en una nueva escolástica». «Sobre una nueva escolástica», en Relecciones y disputaciones orteguianas, ob. cit., pág. 107. (Zambrano sería el miembro más ilustre de la segunda y Julián Marías de la primera.) Cerezo se sirvió de la expresión «hermeneutas venerativos» para señalar una especie de actitud a-crítica por parte de los segundos. (Cfr. La voluntad de aventura, Barcelona, Ariel, 1984, págs. 191 y 193.) Nunca me ha parecido apropiada porque traza una frontera donde no es necesaria. Primero, porque los discípulos de Ortega que, por supuesto han escrito ensayos «venerativos» sobre su maestro, lo han hecho diferenciándolos de los textos de interpretación y discusión que también han escrito; segundo, porque las interpretaciones orteguianas no se debieran alinear en dos familias, pro o contra, sino en círculos concéntricos de mayor a menor rigor en el manejo de los textos, conocimiento de los contextos, sentido de la perspectiva filosófica y claridad y precisión interpretativos. Hoy conocemos obras críticas sobre Ortega de notable valor, como la del propio Cerezo en La voluntad de aventura, pero también otras igual de críticas que no han soportado el paso del tiempo, aun siendo poco el transcurrido. Por lo demás, ya nadie discute que no es posible acercarse a Ortega sin tomar en consideración libros como Ortega circunstancia y vocación de Marías o el ya citado aquí La innovación metafísica de Ortega de Rodríguez Huesear. Respecto de la polémica sobre ortodoxia/heterodoxia véase el intercambio de artículos que Aranguren y el propio Huesear mantuvieron en las páginas del diario El País. El primero publicó El diálogo con Ortega (11/10/1985) recuperando su vieja tesis de que había que «liberar» la obra de Ortega de los discípulos «ortodoxos» y Rodríguez Huesear le contestó - ¿Diálogo con Ortega? (16/11/1985) - que difícilmente podía haber hetero-doxia cuando todavía no había habido «posesión plena de la doxa» apropiación de lo pensado por Ortega, en lo que no le faltaba razón. Para la historia posterior de la recepción orteguiana, véase

Gerardo Bolado, «La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega», en Ortega en circunstancia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 15-41.

so Véase «Una imagen de Proust» (1929). En la página 26 de la edición española leemos: «Es Ortega y Gasset el primero que ha prestado atención a la existencia vegetativa de las figuras proustianas que de manera tan persistente están ligadas a su yacimiento social...», Iluminaciones I, Madrid, Taurus, 1971 (Trad. de Jesús Aguirre.) (Agradezco a Jorge Brioso que me recordara la cita de Benjamin.)

1 Citado por L.Robin Notice preliminar a Le Banquet, Collect. Guillaume Budé, «Les Belles Letres», París, 1938,

2 L.Robin, ob. cit., pág. XXIX.

s L.Robin, ob. cit., pág. CLIII.

'Doy aquí por supuesta la inclusión del Fedro entre los Diálogos de la madurez de Platón, sin entrar en más precisiones cronológicas, las cuales, por lo demás, plantean problemas que, hasta hoy, parecen insolubles. (Véase mi estudio sobre Fedro, en este mismo volumen.)

2 Sobre este punto y, en general, sobre la historicidad del Banquete y de sus personajes, se encontrarán útiles indicaciones en la citada Notice, de L.Robin.

s La contradicción entre «el amor filósofo» y «el amor sofista» es sólo aparente. La sofística tiene un aspecto positivo: la agilidad dialéctica. Lo que Sócrates le reprocha es que sea sólo eso. No tendría nada que objetarle a esa habilidad formal no operase en el vacío, sino que estuviese puesta al servicio de la verdad. El amor puede ser «sofista», por tanto, en este sentido positivo, puesto que previamente es «filósofo».

'La traducción usual de la voz paideia por educación no es, según Zubiri, correcta. Propone él formación (en su curso sobre Las ideas, profesado en Madrid, 1947-1948, a cuyo sentido me atengo aquí).

s «El Banquete forma con el Fedón un grupo perfectamente definido, tanto por la analogía, en una y otra parte, de una elevación del alma hacia el ideal, como por el contraste, incluso de las circunstancias. El primero,muestra cuál es la actitud del filósofo en el seno de la vida. El segundo, cuál es su actitud ante la muerle.» (L.Robin, ob. cit., pág. VII.)

'Desvinculado del mundo en el sentido ideal de su esencial vinculación a Dios. El sentido supremo de la relación entre hombre y mundo en la Edad Media es un sentido ético-religioso que trasciende del mundo mismo; la vida mundana y natural es sólo preparación de la sobrenatural y eterna, y el mundo un medio para que el hombre trate de

llevar a buen término el único asunto importante: la salvación de su alma.

2 En el sentido moderno de la palabra.

3 En realidad, de lo que se trata es de desvirtuar las críticas superficiales contra Eudoxio para oponerles una crítica a fondo, seria, que es la suya.

'En las Confesiones da cuenta San Agustín de ese júbilo de los días de Cassiciacum, así que también de la inquietud y el temor de corazón que lo acompañaban: «Lleno de alegría y bendiciéndote me marché a una finca campestre con todos los míos»... «Me encontraba al mismo tiempo sobrecogido de temor, ardiendo de esperanza y exultante de alegría ante tu misericordia, ¡oh Padre!»... «Allí comenzaste, Señor, a colmarme de dulcedumbre y a llenar de alegría mi corazón»... «Alegrándome en la fe, alababa tu nombre. Pero esa fe no me dejaba tranquilo acerca de mis pasados pecados, que todavía no habían sido redimidos por el bautismo.» (Confes., lib. IX, cap. IV)

2 Sobre la esencia y la función del eros platónico, véanse los estudios sobre el Banquete y el Fedro de Platón, en este mismo volumen.

4 De ello da testimonio la misma declaración de San Agustín, que en el capítulo 1 lo califica de initium disputationum mearum («la iniciación de mis discusiones») (1, 5), dedicándolo a Teodoro con este carácter primicial.

3 No tocamos aquí la debatida cuestión de si realmente hubo conversión en Milán o sólo se trató de un nuevo estadio de la evolución intelectual de San Agustín. Es decir, damos por sentado que la hubo, so pena de que la palabra conversión no signifique nada como fenómeno de la vida humana. La polémica suscitada en torno a este punto nos parece demasiado especial para traída a un estudio tan elemental ni aun siquiera de pasada. Cualquier alusión a su contenido obligaría a reproducir los argumentos de los contradictores, lo cual, para ser hecho con una mínima lealtad hacia la opinión contraria, tendría que ocupar un espacio desproporcionado. Preferimos dejar intacto el tema y dar por supuesta sin más, la conversión de Milán, como venimos haciendo desde el comienzo.

s Estas concordancias vienen determinadas, sobre todo, por el hecho de que los hombres de esta época navegan en las mismas aguas agitadas de una crisis histórica. (Véase Ortega: Esquema de las crisis. Especialmente: En torno a Galileo, cap. VIII: En el tránsito del cristianismo al racionalismo, O.C., 1983, págs. 93106. También, el trabajo de J.Marías: Introducción a la filosofía estoica, que encabeza su citada traducción del De vita beata, de Séneca, donde recoge la idea de Ortega y trata de fijar los limites de esa crisis, que él llama «la del hombre antiguo y, por tanto, la del mundo antiguo», Revista de Occidente, Madrid, 1943.)

6 Véanse, en este mismo volumen, los estudios sobre el Proslogion, de San Anselmo, y el Itinerario del alma a Dios, de San Buenaventura, donde he intentado explicar esta idea con más amplitud.

1 Se leerá con fruto, a este respecto, el libro de J.Marías La Escolástica en su mundo y en el nuestro. Colec. Huguin, Pontevedra, 1951.

2 Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Payot, París, 1930, pág. 54-55.

4 Wulf, Historia de la Filosofía Medieval (traduc. de J.Toral Moreno), edit. Jus, México, 1945, t. 1, pág. 151.

Domet de Vorges: Saint Anselme, Alcan, París, 1901, pág. IV.

s En el capítulo LXXVII del Monologium, San Anselmo distingue entre una «le viva», que llama también «operante» - operosa fides - y una «le muerta», que también llama «ociosa» - ociosa fzdes-. <Nom absurde dicitur et operosa fzdes vivere, quia habet vitam dilectionis sine qua non operaretur et ociosa fides non viveret, quia caret vita dilectionis cum qua non otiaretur» («No es absurdo decir que la fe operante vive, puesto que tiene la vida del amor, sin la cual no obrará, y que la fe ociosa no vive, puesto que carece de la vida del amor con la cual no estaría ociosa»). Lo que hace vivir a la fe es, pues, el amor (dilectio) - fides sine dilectionis mortua.

6 Recuerdese el famoso «in interiori homine habitat ventas» de San Agustín.

7 No hay posibilidad de entrar aquí en los problemas que suscita una interpretación del argumento ontológico. Un ensayo de interpretación, actual y en lengua española, lo constituye el trabajo juvenil de J.Marías, San Anselmo y el insensato, Rev. de Occidente, Madrid, 1944.

'El Filósofo Autodidacto, de Abentofáil. Traducción de Francisco Pons Boiges. Prólogo de Menéndez Pelayo. Zaragoza, 1900.

2 Utilizo para citar las cifras marginales de la versión española de El Filósofo Autodidacto (Ibn Tufayl, El Filósofo Autodidacto, Nueva traducción española, por Angel González. Palencia. Publicación de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid-Granada. Serie B, número 3. Madrid-Granada, 1934), que corresponden a la paginación del texto árabe establecido por L.Gauthier.

3 Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Payot, París, 1930.

4 Mehlis, Plotino, Rev. de Occ., Madrid, 1931.

6 Menéndez Pelayo, Prólogo a El filósofo autodidacto de Abentofáil, Zaragoza, 1900.

s Asín Palacios, Abenmasarra y su escuela. Discursos de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Tomo II.

7 Sigo citando con la paginación marginal del texto de Abentofáil, a la cual corresponden las cifras entre paréntesis.

8 El título original es: Risala Havy ibn Yaqzan fi asrar alhikma al-musrigiya, es decir, Epístola de Havy ibn Yaqzan acerca de los secretos de la filosofía iluminativa.

9 Emilio García Gómez, Un cuento árabe, fuente común de Abentofáil y de Gracián, Madrid, 1926.

° Véase Asín Palacios, ob. cit.

ii Menéndez Pelayo, ob. cit., pág. XXIII.

(*) La de don Ángel González Palencia, reseñada más abajo, para la cual fue escrito este prólogo.

1 En este juicio no entra en consideración Duns Escoto, pensador fronterizo, que, aunque cronológicamente esté más dentro del xiii que del xiv, por su espíritu pertenece ya a la nueva etapa representada por este último siglo.

2 Etienne Gilson, La filosofía de San Buenaventura (edición Desclée de Brouwer; traduc. de Fr. Esteban de Zudaire, O. E M.). Dedebec, Buenos Aires, 1948, págs. 462 a 470.

4 Maurice de Wulf, Historia de la Filosofía Medieval (traducción de J.Toral Moreno), Edit. Jus, México, 1945, t. 1, pág. 110.

s Martín Grabman, Filosofía Medieval (traduc. de S.Minguijón), Edit. Labor, S. A., Barcelona-Buenos Aires, 1928. págs. 52 a 55.

s Gilson, en su citada obra (pág. 449), establece una asimilación, «por razones de analogía profunda, y ante todo por el agustinismo que a ambos subtiende», entre el método de San Buenaventura y el de Pascal.

6 E.Gilson, La philosophie au Moyen Âge, Payot, París, 1930. pág. 145.

X.Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios. Edit. Nacional, Madrid, 1944, pág. 438.

s Traslado aquí por mi cuenta el símbolo escriturístico del alfa y omega, que, como se verá después, San Buenaventura usa en un sentido diferente, a saber: para marcar la distinción entre la visión de Dios per speculum e in speculo.

9 Sobre la noción de «sindéresis» aclara E.Bréhier: «La Summa de Alejandro de Hales había introducido en moral la expresión, tomada de San Jerónimo, de sindéresis, la scintilla conscientiae, que persiste en Adán después del pecado, y que designaba en él una potencia superior a las partes del alma y capaz de observarlas. En la Summa designa una «potencia habitual» (potentia habituales) es decir, una facultad no adquirida y siempre presta a ejercitarse, que inclina la voluntad hacia el bien; es una «voluntad natural» del bien, una «luz innata» (lumen innatum), que es el principio del conocimiento práctico, pero que la voluntad deliberada, única que puede pecar, puede seguir o no; es ella una «ley natural» e inmutable. Buenaventura, reflexionando sobre las mismas nociones, distingue la conciencia que prescribe las leyes de conducta, y que pertenece al intelecto, de la sindéresis, que es la inclinación natural hacía el bien y que sólo pertenece a la voluntad.» (Emile Bréhier, La Philosophie au Moyen Age, Edit. Albin-Michel, París, 1949, pág. 291.)

La misma doctrina en San Agustín, De Trinitate.

2 «Pero, tan pronto como hube acabado el ciclo de estudios a cuyo término se acostumbra a ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión, pues me encontraba embarazado por tantas dudas y errores que me parecía no haber obtenido, otro provecho, al tratar de instruirme, que el de haber descubierto más y más mi ignorancia.» (Discurso. Primera parte).

i «Reverenciaba nuestra teología y aspiraba tanto como el que más a ganar el cielo; pero, habiendo aprendido como cosa muy segura que el camino hacia él no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiese atrevido a someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para intentar examinarlas, y hacerlo con éxito, era menester disponer de alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre.» (Discurso. Primera parte).

3 «Por lo que respecta a las otras ciencias, por cuanto toman sus principios de la filosofía, juzgaba que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes...» (Discurso. Primera parte).

4 En el Discurso se repiten insistentemente las imágenes tomadas de la arquitectura. El conocimiento aparece, así, como una morada, algo que el hombre necesita construirse para cobijarse, para pervivir en el mundo. La falta de conocimientos equivale entonces a la intemperie. Por otra parte, aluden estas imágenes a lo que en el conocimiento hay de construcción, a partir de principios (archa¡).

6 Cristina de Suecia, Isabel de Bohemia, Descartes, Cartas, Introducción de X.Zubiri. Estudio biográfico de Carmen Castro, Adán, Madrid, 1944, pág. 12.

s O.Hamelin, Le systéme de Descartes. Alcan, París, 1921. pág. 384.

'Esa «última instancia» está representada, en las Meditaciones, por la hipótesis del genio maligno, que no aparece en el Discurso, pero que, en realidad, está presupuesta en el argumento de los sueños.

8 Husserl, Meditaciones cartesianas, Prólogo y traduc. de José Gaos, El Colegio de México, México, 1942. El § 1 de la Introducción lleva este título: «Las Meditaciones de Descartes, prototipo de la reflexión filosófica» (pág. 3). (La paginación, entre paréntesis, de las citas que siguen corresponde a esta edición.)

9 Aparecido en la revista Logos, de Buenos Aires, en 1941. (Obras completas, t. VI, págs. 504 a 542.)

1 Citada por J.J.Chevalier, en Les Grands Oeuvres Politiques, Lib. Armand Collin, París, 1950, pág. 144.

3 Harold Hbffding, Rousseau (traduc. de Fernando Vela), «Revista de Occidente», Madrid, 1931, pág. 8.

2 Véase, sobre este punto el Essai sur la politique de Rousseau, de Bertrand de Jouvenel, especialmente el Apéndice, donde se confrontan los juicios de Marmontel, Voltaire, Diderot y los del propio Rousseau - en carta a Malesherbes-, en su cuidadísima edición del Contrat Social. C.Burquin, edit., Genéve, 1947.

4 Rousseau emplea aquí descuidadamente la expresión «voluntad de todos» en lugar de «voluntad general». Sin embargo, como se verá más adelante, la distinción entre ambos conceptos - que él mismo estableció - es esencial.

5 En realidad, la idea de una convención o pacto como origen del Estado es casi tan vieja como la filosofía. Aparece ya en la Antigüedad - especialmente en las escuelas de moral postaristotélicas - y la usan también algunos pensadores medievales. Aquí, sin embargo, sólo nos interesa en su forma moderna, que es en la que ha encontrado plena elaboración.

6 B. de Jouvenel, en su edición, anota este punto con una cita del Ensayo sobre el origen de las lenguas, de Rousseau, en la cual se ve claro que los obstáculos a que aquí se refiere son, sobre todo, los fenómenos naturales adversos: diluvios, erupciones volcánicas, terremotos, variaciones climáticas bruscas, etc.

2 H.Heimsoeth, La metafísica moderna, traduc. J.Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1932, pág. 129.

3 Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Verlag Gerhard Schulte-

Bulmke, Frankfurt A. M., 1934, pág. I.

'Del prólogo al Discurso sobre el espíritu positivo, de Comte, en este mismo volumen.

4 La primera idea pública de Heidegger sobre su interpretación metafísica de Kant es del «semestre de invierno 1925-26» (según nos dice él mismo en el prefacio a la primera edición de su Kant und das Problem der Metaplysik), en las lecciones de un curso. Aparece impresa por primera vez en 1927, y en loma de libro sólo en 1929.

s Cito por la edición Heinrich Schmidt, Jena, 1925, que se basa, a su vez, en la segunda edición de 1787. Traduzco directamente, sin dar el texto original, para alivio del lector, así como para evitar la apariencia de un aparato técnico que no respondería a la realidad elemental de estas anotaciones preliminares.

6 Véase el último párrafo de la Crítica de la Razón Pura.

7 Kant distingue entre el conocimiento filosófico y el matemático. Al primero le llama conocimiento «por conceptos»; al segundo, conocimiento «por construcción de conceptos». La diferencia está en que, en el primero, los conceptos deben «llenarse» con un contenido intuitivo empírico, mientras que en el segundo esa función impletiva la realiza la intuición pura.

9 De la nueva ciencia llamada por Kant metafísica dice él, en la Crítica, que es la única susceptible de estar terminada en breve, de alcanzar su total perfección de una vez y para siempre. La posteridad no tendría que hacer ya en ella más que «arreglarlo todo por modo didáctico. En los Prolegómenos dice también: «Pues es una ventaja con la cual puede contar con confianza la metafísica, entre todas las ciencias posibles, que puede ser llevada hasta su total terminación y a un estado permanente, de tal modo que no debe cambiar más ni es susceptible de aumento alguno por nuevos descubrimientos.» (Pr., pág. 194).

8 A veces el lenguaje de Kant parece un eco del de Descartes: «estaría muy bien fundada una duda universal en toda filosofía dogmática que camina sin crítica de la razón». (Kr. d. R. Y, pág, 464.)

10 Véase el ensayo de Ortega: Kant. Reflexiones de centenario (1924), O.C., 1983, vol. IV, págs. 25-47, donde se subraya este activismo y voluntarismo kantianos, y se ofrece en boceto una imagen de Kant que está pidiendo, por su interés, el cuadro acabado.

"Que el móvil que lleva a Kant a la elaboración de las Críticas es metafisico, no necesita de prueba alguna. Está claro y explícito en la totalidad de sus textos. Sólo una

interpretación unilateral, dictada por prejuicios de época, ha podido desconocerlo. Pero lo que ahora nos interesa destacar es más que la simple existencia de ese interés: es su carácter de excepcional.

"Las tres cuestiones fundamentales que al hombre se le plantean - ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? - vienen a resumirse, según Kant, en una sola: ¿Qué es el hombre?

2 Las frases entrecomilladas, mientras no se haga advertencia en contra, pertenecen al Discurso sobre el espíritu positivo, de Comte. Utilizo para citar la edición de la «Revista de Occidente», traduc. de J.Marías, Madrid, 1934.

i Según Littré, esta expresión la usaba ya Saint-Simon, pero no en el nuevo sentido que le infundiría Cocote, sino sólo para designar el conjunto de las ciencias.

3 Huesear se refiere a «Ensayo sobre el progreso» Obras completas 1, vol. 1, Madrid, Caja Madrid & Anthropos, 1996, págs. 287 y ss. [Nota del Editor].

4 Estos datos están tomados, en su mayoría, del libro de Littré: Auguste Comte et la philosophie positive, Hachette, París, 1864.

Índice

NOTA DE PRESENTACIÓN 6
INTRODUCCIÓN: Antonio Rodríguez Huéscar, una vida a contracorriente 8
BIBLIOGRAFÍA 21
CRONOLOGÍA 23
PRÓLOGO DEL AUTOR A LA PRIMERA EDICIÓN DE 1957 27
Platón: Fedro 30
Platón: El Banquete 39
Aristóteles: El libro X de la Ética a Nicómaco ---------- ---------- ---------- 51
San Agustín: De beata vita 69
San Anselmo: Proslogión 87
Abentofáil: El filósofo autodidacto 96
San Buenaventura: Itinerario de la mente a Dios y De reductione artium ad theologiam 111
Descartes: Discurso del Método 135
D'Alembert: Discurso preliminar de la Enciclopedia 149
Rousseau: El contrato social 156
Kant: Prolegómenos 175
Augusto Comte: Discurso sobre el espíritu positivo 188
Stuart Mill: Sobre la libertad 203
Es la vocación, según la doctrina de la razón vital orteguiana, uno de los tres ingredientes que con 217
y deslumbrante» calificaría después la impresión que le dejó ese encuentro, recién ingresado en la F 217
Entre sus profesores, además de los ya citados Ortega y Morente, figuraban Xavier Zubiri, José Gao 217
Se dio entonces, y allí, un hecho tal vez sin paralelo en la vida universitaria de nuestro tiempo: l 217
La producción filosófica de Huéscar tiene su centro de gravedad en

el esclarecimiento y profundizaci
obra y su persona han quedado fijadas, históricamente hablando, bajo la rúbrica de «orteguismo». Per 217
su pensamiento amplía y profundiza la obra orteguiana, en aquellas producciones que no limitándose 218
En un país en el que suele ganar la partida el espíritu «adánico» - de ruptura con la generación ant 218
Extremada aseveración debió parecer la anterior a los que leyeron el ensayo «Una cala en la perspect 218
Ya sabemos que lo fue en el caso de Muguerza, pues como él mismo reconoce unas líneas antes de las c 219
cuando me encargó el editor Manuel Aguilar que la preparase, conté con la ayuda impagable de Rodrígu 219
El poeta Ángel González, en una evocación autobiográfica señala: «para que se dé una situación de ex 218
riencia, rechazar y sentirse rechazado, que vivió Huéscar hasta su marcha en 1956, alejado de toda i 218
se debió a circunstancias familiares y al hecho de que Ortega hubiera vuelto a Europa en 1942, des 218
A su llegada a la isla en enero de 1956, se incorporó a la vida de la comunidad española, establecie 219
fluencia orteguiana, liberalismo político de fondo, despolitización forzosa, dada su condición de as 219
No fue Rodríguez Huéscar un escritor prolífico - sospecho que, en parte, por los problemas que tuvo 219
de ellos en revistas americanas y de difícil acceso, bajo el título, revelador de su contenido, Con 219
La primera obra de envergadura filosófica fue su tesis doctoral, cuya elaboración le llevó más de un 219
Huéscar analiza precisamente la noción de perspectiva en la obra orteguiana. Parte de constatar qu 219
ser trascendente de origen divino, ni apoyándose en el trascendental moderno de la razón pura kantia 219

moderno de la razón pura kantia
Que este fue, como hemos dicho, el gran proyecto filosófico de Huéscar lo prueba el que dedicara a 219
Las conclusiones de Huéscar en PV mostraban que la filosofía de Ortega no sólo contenía una teoría s 220
La verdad tradicional, que la filosofía occidental hereda de la concepción aristotélica que postul 220
El fin de PV señalaba el camino a seguir en el futuro. Y así fue, primero, en los ya citados cursos 220
Huéscar volvió a España en 1971, jubilado como catedrático de su universidad americana, y se incorpo 220
o a Gaos y Zambrano, que permanecían en el exilio27, 220
los orteguianos recibieron también su parte. Pero la obra de Ortega era demasiado poderosa como pa 220
Este lugar común fue determinante de la «situación» de Huéscar en la filosofía española cuando volvi 221
Ha pasado el tiempo repartiendo justicias. La universidad, al parecer, ha comenzado a interesarse po 222
Los subtítulos de las diferentes ediciones - que siguen la pauta establecida en los antiguos manuscr 222
A primera vista parece que el asunto principal del diálogo es el amor. En efecto, sobre él versan el 222